



Handlen og væren. Paul Ricœurs polytetiske refleksionsteori

Pallesen, Carsten

Publication date:
2009

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Document license:
[CC BY-NC-ND](#)

Citation for published version (APA):
Pallesen, C. (2009). *Handlen og væren. Paul Ricœurs polytetiske refleksionsteori*. Det Teologiske Fakultet. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet Nr. 11

Handlen og væren

Paul Ricæurs polytetiske refleksionsteori

*Tilegnet Bent Raffnsøe-Møller
– i taknemmelig erindring*

Denne afhandling er af
Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet
antaget til offentligt at forsvares for den teologiske doktorgrad.
Københavns Universitet, den 23. september 2009
Steffen Kjeldgaard-Pedersen
Dekan

Forsvaret finder sted fredag den 19. februar 2010 kl. 13.00
i Annexauditorium A, Studiestræde 6 o.g.
1455 København K.

Handlen og væren

Paul Ricœurs polytetiske refleksionsteori

Carsten Pallesen

Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
2009

Handlen og væren
Paul Ricæurs polytetiske refleksionsteori

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 11



Licensed under Creative Commons
Carsten Pallesen

ISBN: 978-87-91838-21-7 (print)

ISBN: 978-87-93361-14-0 (pdf)

Trykning og indbinding:
Det Samfundsvidenskabelige Fakultets ReproCenter
Københavns Universitet 2008

Udgivet af :
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
Købmagergade 44-46
1150 København K
www.teol.ku.dk

Forord

Et forarbejde til den foreliggende bog blev indleveret som licentiat-afhandling i 1992 under titlen *Religion og refleksion hos Paul Ricœur*. På opfordring af bedømmelsesudvalget, Peter Kemp og Arne Grøn, blev afhandlingen trukket tilbage med henblik på en omarbejdelse af manuskriptet til en disputats. Den afhandling, som her udgives, er en omskrivning og omstrukturering af det oprindelige manuskript. Titlen er ændret, men den oprindelige afhandlings tema, tese og materiale er bibeholdt og underbygget gennem inddragelse af værker, Ricœur har udgivet siden 1992. Enkelte sidetemaer i den oprindelige afhandling er udgået, mens få andre nye temaer er blevet taget op.

Med stor tak for forskellige bidrag skal nævnes min daværende vejleder, Arne Grøn, kolleger og studerende ved Afdeling for Systematisk Teologi samt dekan ved Det Teologiske Fakultet i København, Steffen Kjeldgaard-Pedersen. Jan Masorsky takkes for uvurderlig hjælp i forbindelse med færdiggørelsen af manuskriptet. For inspiration og opbakning takkes min tålmodige kone Lisbet, vores piger Anne Helene og Cathrine, mine forældre Dagmar og Erling Pallesen samt Bodil Raffnsøe-Møller.

Carsten Pallesen
December 2008

Under ombrydningen af manuskriptet i forbindelse med offentliggørelsen af afhandlingen i serien Publikationer fra Det Teologiske Fakultet er der med dekanens tilladelse rettet et mindre antal trykfejl, samt foretaget enkelte indholdsmæssige ændringer i overensstemmelse med bedømmelsesudvalgets anbefalinger.

Carsten Pallesen
December 2009

Indholdsfortegnelse

Forord

Indholdsfortegnelse 7

Indledning

Afhandlingens opbygning og tema 16

Refleksion, religion og værenstænkning – i filosofisk perspektiv 22

Teologi/filosofi – i teologisk perspektiv 26

Tematisk afgrænsning og fremgangsmåde 33

A. Refleksion, sprog og metafysik

Kapitel 1. Handeln og væren – Ricœurs refleksionsfilosofi i omrids

Refleksionsteori og ontologi 37

Konkret refleksion og religion 45

Kapitel 2. Metafysik og metafysikkritik

Indledning 53

Væren som bevægelse og/eller handeln (*energeia/praxis*) 56

Heideggers destruktion af repræsentationsmetafysikken 61

Metafysik og åndsfilosofi 67

Hinsides metafysik og moral som metafysikerstatning 71

Kapitel 3. Polytetisk refleksionsteori

Tankebegivenheder – brud og kontinuitet 75

Vendingen mod sproget 78

Refleksionsteoriens to brændpunkter – Kierkegaard/Nabert 85

Den polytetiske handlingsontologi – Husserl 88

Semantik og fænomenologi i hermeneutisk perspektiv 94

B. Selvbevidsthedsteori, negativitet og uraffirmation**Kapitel 1. Refleksion og selvbevidsthedsteori**

Refleksionsteorien i kritisk belysning 101

Opgøret med refleksionsteorien 104

Ekspressivistiske forskydninger af refleksionsteorien 108

Parallelisme og selvbevidsthedsteori 114

Selvbevidsthed og selvopholdelse 119

Henrichs nytolkning af Hegels logik 126

Selvbevidsthedsteori og kommunikation i teologisk perspektiv 130

Religionsfilosofiske perspektiver i Ricœurs Hegelfortolkning 137

Kapitel 2. Kritik af den filosofiske hermeneutik

M. Franks kritik af Ricœurs hermeneutiske refleksionsteori 143

Ricœurs svar på semiologiens opløsning af refleksionssubjektet 156

Franks aktualisering af Sartres selvbevidsthedsteori 163

Kapitel 3. Negativitet og urbekræftelse

Indledning 169

Væren som urbekræftelsesakt 173

Formalontologisk og eksistential negation 176

Ricœurs analyse af motiv, projekt og negation 185

Legemets formidlingsfunktion 188

Urbekræftelse og selvbesiddelse 196

Imagination og selvbegrænsning 198

C. Antropologi, patetik og fejlbarlighed**Kapitel 1. Refleksion, patetik og fejlbarlighed**

Indledning 209

Descartes – endelig/uendelig	210
Platons mytiske patetik	215
Pascal – mennesket mellem to uendeligheder	221
Fejlbarlighed, patetik og refleksion	228
Fejlbarlighed som filosofisk kategori	230
Refleksion og begrebsdannelse	235

Kapitel 2. De antropologiske synteser

Indledning	239
Den transcendentale syntese – fremtræden, menen og sigen	241
Urbekræftelse, anerkendelse og sandhed	249
Den praktiske syntese – fra person til selvbevidsthed	253
Følelsens kategorier	256
Adfærdspsykologiens reduktive metaforer	258
Thomas' analyse af <i>vredens</i> følelsescyklus	263
<i>Thymos</i> som formidlende følelse	266
Lykkens ontologiske følelser og de atmosfæriske stemninger	269
Lykke, begær og nydelse	272
Karakterens selvafgrensning og lykke som ontologisk følelse	276
Selvet som konflikt	282

Kapitel 3. Fejlbarlighed og det ondes symbolik

Imaginær variation som rekapitulerende refleksion	287
Den hegelske begærsteori	292
Syndsteologiske aspekter af patetikken	299
Ricœur og Kierkegaard	304

D. Subjektivitet, intersubjektivitet, alteritet

Kapitel 1. Selvets ontologi

Indledning	311
Afskeden med cogito-filosofien	318
Selvet <i>som</i> en anden	324
<i>Cogito, sum</i>	327
Erkendelsens og essensernes orden	330
Kritikken af Descartes	332
Det brudte cogito	333
Selvets hermeneutik	338

Kapitel 2. Husserls intersubjektivitetsteori

Indledning	343
Husserls intersubjektivitetsteori	345
Ricœurs udlægning af Husserls <i>Cartesiansche Meditationen</i>	348
Egensfæren, den egne krop og alter egoet	351
Lid(<i>els</i>)ens filosofi	358
Legemlighed og mundaneisering af egoet	360
Verdens 'kød'	364
Fænomenologiens hyperbler	367
Perspektivering af Husserls verdensbegreb	369

Kapitel 3. Væren som *handlen* og væren som *væren*

Ricœurs reformulering af <i>energeia/dynamis</i> gennem Heideggers Daseinsanalytik	376
Forhindringer for en genfortolkning af Aristoteles	379
<i>Sorge, Gewissen</i> og <i>phronesis</i> – Heidegger	382
<i>Sorge</i> og/eller <i>praxis</i> som ledetråd for ontologien	384
Forholdet mellem selvet (første person) og mennesket (tredje person)	387
Attestation og attribution som ledetråd for selvets ontologi	390
Ricœurs <i>væren-i-væren</i> over for Heideggers <i>væren-i-verden</i>	394

Kapitel 4. Alteritet

- Lévinas' alteritetsfilosofi i omrids 398
- Etikkens forrang over for ontologien 401
- Uendelighed og empirisme 407
- Lévinas og Kierkegaard 412
- Her er jeg!* – samvittighedens transcendens af 'sigen' og 'det sagte' 416
- Ricœurs kritik af Lévinas' filosofiske hyperbler 424
- Samvittighedens andethed 429
- Alteritet og ipseitet ifølge Ricœur 433
- Teologisk belysning af Lévinas' alteritetsfilosofi – viljens frihed 436

E. Selvattestation, erindringsteori og teologi

Kapitel 1. Erindringsfænomenologi og selvattestation

- Indledning 441
- Erindringens fænomenologi 442
- Kritik af analogien 445
- Stedfortrædelse og repræsentation 450
- Bevidsthedsfilosofiske konsekvenser af erindringsteorien 457

Kapitel 2. Teologi og fænomenologi

- Indledning 461
- Den fænomenologiske debat om andethedsbegrebet 463
- Den teologiske vending i psykoanalysen – sandhed som (tale-)begivenhed 467
- Ricœur og den 'teologiske vending' i fransk fænomenologi 469
- Psykoanalyse og navnets teologi 476
- Psykoanalyse og filosofi 478
- Attestation, retfærdighed og samvittighed 480
- Selvattestation og samvittighed – det stævnede subjekt 485

F. Attestation og transcendens**Kapitel 1. Attestation og religion**

Indledning 493

Religion og refleksion 495

Transcendensbegrebet 499

Filosofiske grænsebegreber 502

Åbenbaring og autonomi 505

Tegnet for det absolutte (Nabert) 506

Vidnesbyrdets sublimitet – afhængighed uden heteronomi 509

Vidnesbyrdets semiotiske arkitektur 514

Kriteriologien for det guddommelige 516

Vidnesbyrdet og viljens poetik 519

Konflikten mellem lykken og det gode (Kant) 522

Friheden og det onde (Fichte) 527

Åbenbaringens 'poetik' 531

Åbenbaring og myte i funktionalistisk belysning (Luhmann) 534

Kapitel 2. Hegels religionsfilosofi

Åbenbaring og attestation i Hegels religionsfilosofi 541

Det absoluttes semiotik – fra herredømme til anerkendelse 551

Universalitet og individualitet i kristologien 558

Repræsentation og begreb i Hegels religionsfilosofi 560

Kapitel 3. Mistankens og troens hermeneutik

Mistankens arkæologi og troens teleologi 571

Ontologi som 'anden' umiddelbarhed 576

Gentilegnelse af værensbekræftelsen mellem refleksion og vidnesbyrd
582

Kontingenskultur mellem tragisk visdom (Job) og lyrisk kristologi
(Johannes) 585

Kritik af Ricœurs formidlingsmodel 591

Gud som væren/Gud som kærlighed 595

Konklusion 603

Litteraturfortegnelse 609

Zusammenfassung 633

Ni vu, ni sue, mais cru

Ricœur

Indledning

Ideen med at gøre den franske filosof Paul Ricœur (1913-2005) til tema for en teologisk doktorafhandling behøver ingen særlig retfærdiggørelse. Ricœur har i mere end et halvt århundrede været en central skikkelse i den internationale teologiske og filosofiske debat. Til gengæld kan det være hensigtsmæssigt med en indledende præcisering af, hvilke spørgsmål og interesser, der står i forgrunden i den foreliggende undersøgelse.

Afhandlingens anliggende er at belyse forholdet mellem ontologi og refleksion i Ricœurs filosofi. Væren som urbekræftelse og negativitet angiver en gennemgående struktur, som afhandlingen tager op i en række systematiske perspektiver. Ontologien artikuleres indirekte i spillet mellem mulighed og virkelighed, aktivitet og passivitet, som fremdrages i hans fænomenologiske analyser af grundlæggende menneskelige erfaringer og foreteelser som *selvbevidsthed*, *fejlbarlighed*, *krop*, *affektivitet*, *samvittighed*, *den anden*, *det ubevidste*, *gensidig anerkendelse*, *gave*, *retfærdighed*, *erindring*, *det onde* og *håb*. Mangfoldigheden af temaer, der påkalder sig filosofisk interesse og kritik, hænger hos Ricœur sammen med hans førfilosofiske overbevisning, der i lyset af den bibelske tro opfatter væren som gave, og som giver spørgsmålet om selvet og det menneskelige en uendelig ontologisk vægt. Den bibelske gudstanke svarer hos Ricœur til en filosofisk uendelighedssidé, som han reformulerer i forlængelse af

traditionen fra Platon og Descartes til Kierkegaard og Nietzsche. På den baggrund fremhæver afhandlingen spillet mellem at 'sætte' og modtage, mellem friheden og gaven som en 'polytetisk' refleksionsstruktur.

Inden disse systematiske perspektiver skal uddybes, kan en summarisk karakteristik af afhandlingen og dens opbygning være på sin plads.

Afhandlingens opbygning og temaer

Afhandlingen består af seks hovedafsnit: A. Refleksion, sprog og metafysik, B. Selvbevidsthedsteori, negativitet og uraffirmation, C. Antropologi, patetik og fejlbarlighed, D. Subjektivitet, intersubjektivitet og alteritet, E. Selvattestation, erindringsteori og teologi og F. Attestation og transcendens. Dele af afhandlingen er overvejende immanente tematiske læsninger af Ricœur. Det gælder navnlig hovedafsnit C og D, der behandler Ricœurs antropologi og subjektivitetsteori, hvor fremstillingen bygger på nærlæsninger af udvalgte Ricœur-tekster med hovedvægt på *L'homme faillible* og dele af *Soi-même comme un autre*. I afhandlingens øvrige hovedafsnit kombineres tematiske læsningerne af Ricœur med perspektiverende diskussioner. Her trækker afhandlingen på en bredere behandling af Ricœur og af de positioner, han inddrager. Afhandlingen tager også en række positioner og diskussioner op, som Ricœur ikke selv har behandlet. Det gælder nogle af afhandlingens teologiske temaer som kristologi og treenighed, der mest eksplicit tages op i hovedafsnit E og F, men udgør en understrøm i hele afhandlingen. Fremstillingen trækker navnlig på nyere fortolkninger af Luthers teologi, der fremhæver det kommunikative og sprogfilosofiske potentiale i teologien. I det andet hovedafsnit om selvbevidsthedsteori, urbekræftelse og negativitet inddrages en Ricœur-ekstern filosofisk horisont i form af D. Henrich og M. Franks neoidealistiske selvbevidsthedsteori, der hos Frank er polemisk vendt imod den form for hermeneutisk refleksionsteori, som Ricœur er fortaler for.

Hvis teologien udgør én understrøm i afhandlingen, der kan kaldes anti- eller før-filosofisk, er det vigtigt at nævne, at denne kategori (anti-filosofi) tillige omfatter den skole, Ricœur kalder Mistankens Hermeneutik, hvor Freuds psykoanalyse og Nietzsche spiller en central rolle. Denne skole opfattes også gerne som anti-teologisk. Dette anfægtes imidlertid af Ricœurs hegelske læsninger af Nietzsche og Freud. Denne mistankens 'anti-filosofi' udbygges i afhandlingen med nyere Nietzsche-forskning og med udblik til J. Lacan.

I forlængelse af denne oversigt kan det være oplysende med en stikordsagtig angivelse af de navne og horisonter, Ricœur selv trækker på, og af andre positioner, der inddrages i afhandlingen. Ricœur udarbejder således sin egen hermeneutiske refleksionsteori i forhold til tænkere både i traditionen og samtiden. Afhandlingen inddrager bl.a. Ricœurs reception af Aristoteles, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Kierkegaard, Freud, Heidegger, Sartre, Husserl og Lévinas for at nævne nogle vigtige. Dertil kan føjes en række mindre kendte, men for Ricœur ligeså centrale navne som J. Nabert og F. Rosenzweig. Til dette pensum føjer sig en vidtforgrenet og omfattende international diskussion af Ricœurs eget værk. Artikuleringen af afhandlingens teologiske interesse knytter til ved navne som E. Jünger, J. Ringleben, G. Bader og Ph. Stoellger, der er optaget af at reformulere en bibelsk reformatisk teologi i en ametafysisk epoke. Afhandlingen lægger sig i forlængelse af teologiske positioner, der vil gentænke teologiens potentiale i en tværfaglig sammenhæng mellem *fænomenologi*, *hermeneutik*, *sprogteori*, *jødisk religionsfilosofi* og *psykoanalyse*, og som således viderefører ansatser i den tyske idealisme og i den dialektiske teologi.

I sammenhæng med den teologiske interesse fremhæver afhandlingen Ricœurs forhold til semiologien. N. Luhmanns systemteori er en sociologisk og kommunikationsteoretisk pendant til semiologiens tegnsystemer. Denne teori udgør en vigtig inspiration for afhandlingens tema-

tisering af Ricœurs refleksionsbegreb. Luhmann fremhæver systemteoriens affinitet til fænomenologien, ligesom han udfolder teoriens perspektiver for religionen og gudsbegrebet. Han fremhæver således, at den teologiske lære er afgørende for en nutidig kommunikationsteoretisk forståelse af religionen.

Ricœur lægger imidlertid særlig vægt på teologiens sammenhæng med den bibelske eksegesi, idet han er kritisk over for en systematisk teologi, der ikke er bundet tilbage til et arbejde med teksten forstået som religionens primære diskurser, som for teologiens vedkommende er Bibelen og bekendelsen. Han trækker således på en række eksegetiske positioner og navne, der imidlertid ikke inddrages i denne afhandling, hvor religionen tages op på en mere principiel måde. Med subjektfilosofien fra Descartes til Husserl fastholder Ricœur med Nabert etikkens antropologiske forankring i den menneskelige stræben, gøren og liden på en måde, som Heideggers fundamentalontologi truer med udviske

Den første hoveddel præsenterer Ricœurs teori om refleksion og ontologi som en polytetisk struktur, der fremtræder som en rekonstruktion af Aristoteles, tysk idealisme og nutidige tænkere som Husserl og Nabert. I dette afsnit introduceres alternative, beslægtede teorier, der imidlertid har taget mere radikalt afsked med den subjektivitetsteoretiske tradition. Det gælder Nietzsche, Heidegger og den sproglige vending, som den forstås hos Habermas. Afsnittet tematiserer forholdet mellem metafysik, moral og refleksion i en bred nutidig filosofisk sammenhæng.

Hermed lægges der op til temaet for det andet hovedafsnit, som tager en særlig udfordring til refleksionsteorien op, der eksplicit kritiserer Ricœur og den filosofiske hermeneutik. Det drejer sig om den moderne teori om selvbevidstheden som en metafysisk sidstebegrundelse, som den tyske filosof D. Henrich har fremdraget i den tyske idealisme og hos Sartre som modspil til den cartesianske refleksionsteori. Her drejer diskussionen sig om selvbevidsthedens umiddelbare væren over for egoets

transcendens. Denne udfordring til Ricœurs hermeneutiske og fænomenologiske refleksionsteori tages op i det andet hovedafsnit i en nærlæsning af Ricœurs programartikel "Négativité et affirmation originaire" fra 1956. Her tager Ricœur stilling til den hegelske og efterhegelske negationsfilosofi hos Sartre, og på den baggrund præsenteres Ricœurs egen filosofiske antropologi i skitseform. Antropologien udfoldes mere systematisk i værket *L'homme faillible* (1960), der indgår i *Viljens filosofi*. Afhandlingens tredje hoveddel er en nærlæsning og perspektivering af dette værk, der har sit tyngdepunkt i analysen af *følelsen*, som den mest konkrete formidling af den menneskelige disproportionalitet. Afhandlingens fjerde hovedafsnit genoptager værensspørgsmålet som forståelseshorisont for den menneskelige handlen og liden. Det sker gennem en nærlæsning af det 10. studie, "Vers quelle ontologie?" i *Soi même comme un autre*. Her bestemmer Ricœur sin egen tentative værensforståelse i en komprimeret diskussion af Aristoteles, Spinoza, Heidegger, Husserl og Lévinas. Afhandlingen udfolder pointerne heri gennem inddragelse af Ricœurs andre læsninger af Husserl og gennem en udvidet læsning af Lévinas.

I det femte hovedafsnit følger en præsentation af Ricœurs attestationshermeneutik, idet det første kapitel udvikler attestationshermeneutikken ud fra Ricœurs erindringsteori, der berører psykoanalysen. I det andet kapitel diskuteres attestationens status ud fra fænomenologien dels i lyset af debatten om en teologisk vending i den franske fænomenologi, dels af Lacans teori om det ubevidstes tre ordner (det imaginære, det symbolske og det reelle). På den baggrund præciseres Ricœurs distinktion mellem filosofien og den anti-filosofiske diskurs, hvortil han henregner teologien og psykoanalysen. Denne distinktion er central i Ricœurs analyse af samvittigheden, som giver anledning til at fremhæve hans filosofiske retfærdighedsbegreb.

Attestationens filosofiske hermeneutik lægger op til det afsluttende hovedafsnit, der handler om religion som det absoluttes vidnesbyrd eller tegn. Teorien om åbenbaring og vidnesbyrd udvikler Ricœur ud fra Nabert, Kant og Hegel, der overskrider den filosofiske antropologi. I det afsluttende afsnit skitseres, hvordan værensbegrebet tænkes at spille sammen med denne teologi. Ricœur knytter her til ved Jüngels metaforiske kristologi, der tillader at bestemme Guds væren som en uendelig transcendens, der er ophævet og opbevaret i den johannæiske benævnelse af Gud som kærlighed.

På baggrund af dette rids over afhandlingens seks dele tegner der sig en bevægelse fra *det samme* (væren, subjekt) til *det andet*, der er formidlet af selvets hermeneutik. Selvet er det selvrefleksive eller mediale aspekt, hvorigennem det samme og det andet artikuleres i Ricœurs tænkning. Distinktionen det andet (og det samme) cirkulerer således mellem en række forskellige betydninger, der spænder fra tesen om selvets konstituerende andethed over psykoanalysens og semiologiens tematisering af det ubevidste og sproget som fænomenologiens andet til talen om den Anden i Lévinas' etik. I den bibelske åbenbaringsidé artikuleres Guds transcendens som en teologisk forstået andethed, der manifesterer sig i historien som hhv. Tora- eller Kristus-åbenbaring.

Selvet, det samme og det andet er distinktioner, der ikke lader sig substantialisere, ligesom de unddrager sig en direkte fænomenologisk beskrivelse. Selvets labile temporale strukturer udgør en metodisk udfordring, som er en drivkraft for Ricœur, der i sin tænkning på én gang insisterer på en næsten rigoristisk filosofisk og analytisk gennemsigtighed, men samtidig inspireres af det, der ikke endegyldigt lader sig bringe ind under en sådan diskursiv kontrol. Dette forekommer i høj grad at være en frugtbar spænding i hans tænkning. Eksempelvis er det en udfordring for logikken at hævde, at det ubevidste 'tænker', som

Nietzsche og Freud gør. Tænkning forudsætter fænomenologisk forstået en rudimentær bevidsthed. Ikke desto mindre er Ricœur optaget af sådanne anti-filosofiske paradokser, som han mener, er refleksionens kilder, der ikke tillader at identificere refleksionsakten med hverken bevidstheden eller med sætningens logiske entydighed. Andethedsbegrebet artikuleres således som en række konstituerende aspekter af selvet, der unddrager sig bevidst den, men lader sig tematisere som attestationsfænomener. Det gælder fænomener som samvittighed og den radikale etiske andethed i Lévinas' etik. Lévinas' alteritetsdiskurs forbliver imidlertid en filosofisk eller 'græsk' forstået fænomenologi og er ikke, som det ofte hævdes, en 'jødisk' åbenbaringstænkning.¹ Et filosofisk sidestykke til den bibelske transcendensidé skal snarere findes i Ricœurs læsninger af Freud og Hegel. I psykoanalysen og semiologien decentrerer subjektet af tesen om det ubevidste (psyken eller sproget) på en måde, der også er fremmed for Lévinas' alteritetsfænomenologi. Det ubestemte begreb 'det andet' bestemmes således navnlig i to forskellige diskussionssammenhænge, nemlig hhv. den franske fænomenologi og den franske psykoanalyse. Lévinas har præget den fænomenologiske debat gennem begrebet om den Anden som retfærdighedens mester, mens Lacan har reformuleret Freuds psykoanalyse gennem en hegelsk og semiologisk tematisering af det ubevidste som en andethed, der decentrerer cogitoet. Begge diskurser har været medbestemmende for den måde, hvorpå Ricœur udvikler selvets hermeneutik, idet han forholder sig kritisk til både Lévinas og Lacan. Heri ligger samtidig en gentænkning af teologiske motiver, som Ricœur fremhæver i Hegels åndsfilosofi. Det ubevidstes andethed unddrager sig følgelig den fænomenologiske filosofi på en mere uformidlet måde, der har visse

¹ Jvf. J. Greisch: "'Life at the Extreme Point of Life': Ethics against Mysticism in Emmanuel Levinas", 2.

lighedspunkter med den måde, Hegel gentænker teologien på. Det fremhæves i afhandlingen i Hegels forståelse af Johannesevangeliet. Spørgsmålet om enheden mellem subjektet og objektet, det samme og det andet, tager som sagt en ny vending i lyset af den bibelske åbenbaringsstanke som det absoluttes manifestation i tiden. Her bliver værenstænkningen og subjektfilosofien stillet overfor anti-filosofien på en måde, der siden Paulus og Johannes har kendetegnet teologien, og som aktuelt navnlig er blevet taget op i filosofien hos Hegel, Nietzsche og Heidegger og i forlængelse heraf hos navne som A. Badiou og S. Žižek. Spørgsmålet er her, om den hegelske åndsfilosofi er en frugtbar måde at omgås med teologien på. Selvom Ricœur kategorisk forkaster Hegels doktrin om den absolutte viden, forbliver spændingen mellem forestillingen, attestationen og begrebet i Hegels religionsfilosofi en afgørende drivkraft i Ricœurs åbenbaringshermeneutik.

Refleksion, religion og værenstænkning – i filosofisk perspektiv

Afhandlingens systematiske interesse er af både filosofisk og teologisk art ud fra tesen om, at disse perspektiver er gensidigt berigende, og at de åbner for en gentænkning af traditioner, der er afgørende for forståelsen af den moderne tids udfordringer. I Ricœurs udlægning af disse horisonter accentueres traditionelle former for metafysisk værenstænkning som en *handlingens* (og *lidens*) ontologi, der udfordrer den cartesianske subjektfilosofis betoning af væren som sandhed. Aktontologien kan siges at udgøre et samlende prisme for en række mere konkrete fænomenologiske temaer, der angår selvets væremåder, og som tages op under begrebet (*selv-*)*attestation*. Attestationshermeneutikken har således dels en filosofisk, etisk betydning, der er præget af Heidegger, Nabert og Lévinas, dels er den central for Ricœurs arbejde med psykoanalyse og med den bibelske åbenbaringsidé. Attestationsbegrebet bliver navnlig profileret i Ricœurs sene værker i forbindelse

med hans indgående analyser af fænomener som erindring, løfte, ansvarlighed, samvittighed, anerkendelse, gave og tilgivelse, men det spiller fra første færd en central rolle, der navnlig kan iagttages i Ricœurs religionsfilosofiske skrifter. Her accentueres den bibelske åbenbaringsidé som en udfordring til refleksionen, idet det religiøse sprog tages op som den *bekendende* bevidstheds ytringer og manifestationer. Med sin attestationshermeneutik udvikler Ricœur således en filosofisk pendant til religionen, der tematiseres som det absoluttes tegn eller vidnesbyrd. Den hermeneutiske rekonstruktion af værensbegrebet, selvet, det andet, subjektivitet og intersubjektivitet udfoldes her gennem analyser af attestationsfænomener, der i særlig grad vidner om selvets væren som en væren gennem en andethed. Samvittigheden, den egne krop eller den anden markerer tre afgørende nedfæstningspunkter i selvet, hvor en oprindelig andethed konstituerer selvet. Hertil kan føjes tidsbevidstheden som et andet centralt nedfæstningspunkt for erfaringen af andethed som selvafficering, forandring og passivitet, der udgør et paradoks for refleksionsfilosofien. Selvattestationens passivitetserfaringer berettiger således til at tale om en genuin *ontologisk* andethed i selvet.

Til forskel fra den måde, Sartre og Heidegger taler om væren og intet på som en udtalt endelighedsfilosofi, forstår Ricœur snarere væren som et overskudsbegreb, en kapacitet, der er mærket af uendelighedsideen i Descartes' "III. Méditation", og som religiøst kan udlægges som gave og tilgivelse *vis à vis* fejlen, forlis og ensomhed (Nabert).² Uendelighedsidéen gør negativiteten (friheden og det onde) til en særlig udfordring. Værens gåde og det ondes skandale er således en etico-religiøs kilde til refleksion, der forankrer refleksionens akt i menneskets mest fundamentale væren. Denne væren kan ifølge Ricœur ikke på forhånd bestemmes ved bevidstheden, men er brudt af en andethed eller transcendens, der

² Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 598f.

indkredses i forskellige kontekster, der i stikordsform angives med symbolets, legemlighedens naturbestemte eller sprogets sociale andethed. Menneskets urhandling er således at *forholde sig*, og det er, hvad Ricœur forstår ved *refleksion*. Refleksionsbegrebet knyttes følgelig sammen med spørgsmålet om identitet og andethed. Identitet er på samme tid en gøren og noget givet, der afhændes og gentilegnes, fordi selvet er temporalt. Det *almene* i selvforholdet kvalificerer den filosofiske tænkning som en grænsetænkning, der afgrænser sig fra det, der ikke kan almengøres, det inkommensurable. Det sidstnævnte tematiseres i førfilosofiske praksisser og diskurser som religion, æstetik eller psykoanalyse, der udgrænses af filosofiens universalitetskrav. Ricœurs hermeneutik gør dette skel mellem det filosofiske og det førfilosofiske til udgangspunkt for sin dialogiske sprogfilosofi og for sin betoning af retfærdighed (*phronesis*) snarere end sandhed som regulativ norm for filosofien. Hermeneutikkens metodiske udgangspunkt er sproget forstået som væren, der kan forstås.³ Sproget omfatter således både den logiske begrebstænkning og det førfilosofiske symbol. Begge dele er udtryk for den menneskelige væren som en handlen, der forholder sig til sig selv og andet.

Ricœurs tænkning er et forsvar for refleksionen som mulighed for at orientere sig individuelt og alment. Således tages det nærværende aktuelle op som mulighed blandt andre, der viser hen til en kapacitet, en *kunnen*, som Ricœur er optaget af at afdække. Mulighedsdimensionen er imidlertid tvetydig og bæres af et håb, der ikke ignorerer alvoren, som understreges af en mere tragisk endelighedserfaring. Begrebet *mulighed* beror ikke kun på menneskets aktive villen og forestillen, ligesom begrebet om *handlen* også henviser til en andens handlen og valg. I Ricœurs udlægning af væren med distinktionen virkelig og mulig udtrykkes et

³ "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache." H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 478.

forhold mellem en forudgående passivitet og selvets aktive syntesiser. Som givne, passive *kapaciteter* indikerer fænomener som *legemlighed*, *affektivitet*, *samvittighed*, *temporalitet*, *den anden*, at refleksionens selvforhold er begrundet i andet end mangel eller negativitet. Den underliggende horisont for troen på mulighed er en overbevisning, der rækker ud over selvattestationens spor og konkrete erfaringer. Muligheden for at løse båndet mellem det ansvarlige selv og dets svigt og gerninger forudsætter en kunnen, der overstiger alle bestemte handlinger. Dette er ifølge Ricœur tilgivelsens vanskelighed, der hverken er let eller umulig.⁴ Kun således kan Ricœur hævde, at selv et er mere værd end sin handlen og fejlen, og således har tilgivelsen af det utilgivelige mening, nemlig som et metaetisk håb.⁵

Denne filosofiske ontologi med dens abstrakte og almene termer forbinder Ricœur særligt med traditionelle jødiske og kristne accentueringer af værenstanken som *conatus* (selvopretholdelse), som han fremhæver med Spinoza. Den bibelske tros traditioner udgør en vigtig baggrund for Ricœurs forståelse af væren som gave og for den tilsvarende betoning af frihed, ansvarlighed og tilgivelse. Den filosofiske opgave består heroverfor i at almen gøre det individuelle og historisk tilfældige. Filosofiens begrebsarbejde skal så vidt muligt aflægge regnskab for brugen af komplekse begreber som selv, identitet, væren, transcendens, liden og handlen på en måde, der er tilgængelig for kritik og dialog. Den filosofiske regnskabsaflæggelse indeholder et krav om argumentation, interpretation og begrundelse af meninger og påstande, som den teologiske og religiøse omgang med det bibelske ord ikke uden

⁴ Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 593-643. For en udlægning heraf, se A. Badiou: "The subject supposed to be a Christian. On Paul Ricœur's *Memory, History, forgetting*", *The Bible and Critical Theory*, nr. 2/3, 27.1-27.9. Se tillige den pointerede opsummering i Ricœur: "The Difficulty to Forgive", *Memory, Narrativity, Self and the challenge to Think God*, 16f.

⁵ Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 642.

videre kan honorere, hvilket gør åbenbaringskategorien til et filosofisk grænsebegreb. Hermeneutikken bevæger sig således mellem fortolkning, proklamation og argumentation uden at nivellere skellene.

Teologi/filosofi – i teologisk perspektiv

Afhandlingen er tænkt ud fra et teologisk perspektiv, men handler ikke primært om Ricœurs bibelske og teologiske arbejder og heller ikke om hans etik og socialfilosofi, der har vigtige forudsætninger i hans forhold til den bibelske tro. Afhandlingen søger snarere at betone det gennemgående hermeneutiske og kritiske refleksionbegreb, som Ricœur udfolder med forskellige accenter og i forskellige kontekster. Refleksionen bindes således tilbage til en traditionel antik og moderne ontologisk problemstilling. Værenstænkningens historie er følgelig en klangbund for den antropologi og ontologi, Ricœur selv vil aktualisere som horisont for selvets handlen og liden. Væren som prædikat for den guddommelige transcendens, den såkaldte onto-teologi, hører med til denne historie.⁶ Religionen udgør én af flere kilder, der kalder på denne radikale refleksion forstået som kritik og fortolkning. Den bibelske tro er i særlig grad filosofiens *andet*, fordi dens udgangspunkt er, at det absolutte manifesterer sig i historiens tid og rum. Begivenheden kendes således kun indirekte gennem de vidnesbyrd, der er overdraget i Bibelens profetiske og apostolske diskurser, der spiller sammen med dens episke og poetiske benævnelser af det absolutte. Den bibelske bekendelse af det absolutte er følgelig forudsat i begrebet om det absoluttes attestation som en proklamation, der gennemkrydser sprogets symbolske orden. Behandlingen heraf er i afhandlingen mere abstrakt og uformidlet end Ricœurs mange fremragende detaljerede udlægninger af

⁶ For brugen af begrebet 'onto-teologi' kan henvises til Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 37, og samme: "De l'interprétation à la traduction" i Ricœur, LaCoque: *Penser la Bible*, 180.

bibelske tekster, der ville være et oplagt emne for en anden undersøgelse. I denne afhandling betones tværgående strukturer og spørgemåder, der fremhæver refleksionspotentialt i transcendensbegrebet, der navnlig skærpes med den bibelske monoteisme som baggrund for idéen om det absoluttes selvåbenbaring i en historisk hændelse. Derved forholder afhandlingen sig kritisk over for opfattelser af religionens intuitioner som et *førrefleksivt* alternativ til den *modernitet*, der er et andet ord for oplysning eller refleksion. Med Derrida kan man nemlig spørge, om relevansen af den hegelske religionsfilosofi består i, at den redder *fra* abstraktionen eller om transcendensen snarere er en redning *gennem* abstraktionen.⁷ Det samme kan siges om Luhmanns hyperabstrakte beskrivelse af religion som universelt kommunikationssystem, der behandler mening gennem koden immanens/transcendens.⁸ Denne spørgemåde er et modtræk til udbredte kulturalistiske og kontekstuelle teorier om religioner og traditioner, der afviser, at de religiøse ytringers og religionernes mangfoldighed kan sættes på begreb, men højest beskrives empirisk og forstås som fænomener, der føres tilbage til noget andet, eksempelvis psykiske eller sociale kompleksitetsreduktioner. Afhandlingen betoner hermed religionens abstraktionspotentialt, der ud fra en hegelsk betragtning gør den konkret uden at blive partikularistisk. Forholdet mellem religion og filosofi angår traditionelt spillet mellem universelt og partikulært. Her kan religionen tænkes at redde filosofien *gennem* abstraktionen, og ikke *fra* den. Som en afgørende teologisk interesse ønsker denne afhandling at fremhæve den modernitetsteoretiske relevans af de differentieringer,

⁷ J. Derrida: "Foi et Savoir", i J. Derrida og G. Vattimo (red.): *La religion*, 9.

⁸ Jvf. N.Luhmann: "Die Ausdifferentierung der Religion", i Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3., 259-357. Se hertil min: "Der Weltbezug der Religion" i Günter Thomas, Andreas Schüle (red.): *Luhmann und die Theologie*. 51-64.

som teologien bærer på. Hermed tænkes på læren om treenighed og kristologi i sammenhæng med den bibelske antropologi. I Bibelen betones *sprogligheden* på en måde, der er afgørende anderledes end antikke metafysiske teorier om væren, der fikserer det absolutte og mennesket som sjæl og substans. Væren tænkes her med ideer, former og begreber, der er indre 'tanketing', der ikke må forveksles med det ydre talte eller skrevne sprog. Den kristne lære udfoldes heroverfor gennem en radikal kommunikativ transformation af værensbegrebet.⁹ Herved bliver person, krop, sjæl, verden, natur transformeret til en kommunikativ realitet, som navnlig Hegel og den efterhegelske tænkning har betonet radikaliteten i. Semiotik, systemteori og hermeneutik er forskellige måder, hvorpå skiftet fra en propositional og substans-metafysisk orientering til en kommunikativ forståelse af væren og subjektivitet er blevet udfoldet.¹⁰ Disse teorier og skoler er afgørende for den teologiforståelse, som denne afhandling er fortaler for, og som står i kontrast til positioner, der ikke betoner sprogligheden som samtale og kommunikation, men mener, at teologien henviser til en virkelighed uden for kommunikationen, der kan adresseres med en propositional logik. En udbredt udgave af denne teologiforståelse tager afsæt i naturen og kosmos for hermed at samstemme eller modsige skabelseslæren med naturalistiske, biologiske og fysiske erkendelser. En anden nutidig udgave af den metafysiske værensudlægning tager afhandlingen op hos D. Henrich og M. Frank. Her går den metafysiske begrundelse ikke på naturen, kosmos og det skabte, men på bevidsthedens umiddelbare selvnærvær. Indsigten i selvbevidsthedens kontemplative evidens gør

⁹ Denne teologiske forudsætning er bærende i Gadammers sprogontologi. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 432.

¹⁰ "So ist die griechische Ontologie auf die Sachlichkeit der Sprache gegründet, indem sie das Wesen der Sprache von der Aussage her denkt. Demgegenüber ist freilich zu betonen, dass die Sprache erst im Gespräch, also in der Ausübung der *Verständigung* ihr eigentliches Sein hat." *Op.cit.*, 449.

denne teori til grundlag for et opgør med refleksionsteorien og med en hermeneutisk forståelse af den menneskelige væren som sprog, der kan forstås.

Det teologiske refleksionspotentiale i Hegels spekulative filosofi har et stort forbillede i Luthers transformationer af den teologiske lære.¹¹ Luther artikulerer således kirkens lære om treenighed og kristologi ad omvejen over den bibelske tekst for herved at udfolde dens nutidige betydning. Det er nemlig ikke gjort med en blot historisk forståelse, som også Djævelen ifølge Melanchthon kan præstere.¹² På linje hermed accentuerer Luther således troens subjektivitet med den paulinske lære om synd og nåde, ligesom han med sine kommunikative udlægninger af gudsbegrebet nedbryder traditionens metafysiske og mytiske fikseringer. Hermed har traditionen villet tænke Gud som filosofisk essens uden om skriftens og sprogets formidling, som derfor ender i de abstraktioner og hypotaseringer, som inkarnationen, ordet, der er blevet kød, netop er en modsigelse af. Modsigelsen af filosofien kræver således ikke *mindre* filosofisk eftertanke, men snarere mere, eller en anden slags filosofi end den metafysiske essenstænkning, som teologien på Luthers tid havde bundet sig til. Idag udgør neoidealismens opgør med hermeneutikken en tilsvarende udfordring til teologien.

Den teologiske interesse i Ricœurs hermeneutiske refleksionsteori består således i at pege på mulighederne for med moderne midler at udfolde den reformatoriske skelnen mellem hhv. bekendelsen (*sola fide*) og skriften (*sola scriptura*) som den hermeneutiske cirkel, der er indeholdt i formen *credo ut intelligam*.¹³ Dette forhold mellem teologi og filosofisk

¹¹ Se hertil E. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, 118.

¹² Jvf. *Confessio Augustana*, art. XX, *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 79.

¹³ For en klassisk teologisk brug af denne distinktion se R. Prenter. "Prolegomena " i *Skabelse og genløsning*, og for en systemteoretisk reformulering heraf, se også C.

hermeneutik er en implicit motivation, men ikke et selvstændigt tematisk fokus i afhandlingen. Det filosofiske opgør med myten og metafysikkens former for heteronomi og magttænkning har præget diskussioner efter Nietzsche og Heidegger. Interessen for disse opgør er i afhandlingen medbestemt af en opfattelse af teologien, der har kommunikation, sprog, samtale, gensidig anerkendelse som sit normative indhold, der genfindes i dele af den dialektiske teologi, som Ricœur knytter til ved.

Selvom den moderne hermeneutik efter Schleiermacher har klare teologiske forudsætninger, kan det alligevel umiddelbart lyde eklektisk at ville bringe denne teologiske interesse i forbindelse med Ricœurs filosofi og i særdeleshed med hans refleksionsteori. Er det ikke en overflødig og besværlig omvej for teologien, kunne man spørge. Besværlig nok, men samtidig uomgængelig, hvis henvisningen til den lutherske reformation ikke skal blive en ren begrebsløs reproduktion. Reformationen skal, som N.F.S. Grundtvig sagde, *fortsættes* – ikke ved at gentages, men ved at dens hovedindhold oversættes og reformuleres ud fra nutiden.¹⁴ Netop deri består det hermeneutiske begrebsarbejde, der fremkaldes af den bibelske tale om Gud og menneske. Arbejdet med gudsbegrebet er samtidig et arbejde med det subjekt, der danner begrebet. Den er teologiens og filosofiens fælles udfordring, der stilles af traditionen og af mødet med fremmede traditioner, religioner og kulturer. Mere abstrakt kan man tale om en personal dialogisk identitet, der er medkonstitueret af en social og naturbestemt andethed, der gør det hermeneutiske begreb om subjektivitet og selv til et sammensat og

Dinkel: "Glaube als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium", *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* Heft 1 Bd.7 2001, 56-70.

¹⁴ N.F.S. Grundtvig: "Skal den lutherske Reformation virkelig fortsættes?", *Udvalgte Skrifter V*, 278ff.

åbent begreb.¹⁵ Selvet er altid allerede medbestemt af den sociale og intersubjektive andethed og ved sin særlige menneskelige legemlighed og natur. Samtidig er det afgørende, at der er tale om en formidlet relation mellem det samme og det andet, som derved bliver et selvforhold og ikke en umiddelbart givet væren. Den hermeneutiske forståelse af selvet som en selvudlæggende væren rejser imidlertid samtidig spørgsmålet om selvets endelighed, afmagt og grænser. Dette spiller en central rolle for den måde, Ricœur taler om den menneskelige kunnen og gøren på og om det, der ikke beror på selvet. Det skæbnemæssige, naturbestemte, skylden og det, der unddrager sig menneskets kapacitet eller evne til at føle, forstå, lide og handle, tager Ricœur op som handlingsteoriens anden og ofte tragiske side, der anfægter gaven og giverens godhed. Han er her særligt optaget af de udlægninger af denne væren, som han finder i de bibelske tekster og overleveringer uden dog at udelukke andre religiøse og æstetiske artikuleringer heraf.

I debatten med toneangivende nutidige tænkere, ideologier og skoler er det en vigtig pointe for Ricœur, at filosofien samtidig orienterer sig ud fra traditionens tænkere og semantikker. Ricœur ser en vigtig opgave for filosofien i at vedligeholde traditionelle filosofiske, religiøse og etiske betydningshorisonter som en fortsat overlevering og samtale.¹⁶ Vedligeholdelsen af sådanne meningshorisonter medbetinges, at det menneskelige værensbegær kan udfoldes på en produktiv måde, mens forsømmelser i forståelsen af væren kan medføre indskrænkninger af

¹⁵ Se hertil min: "Autenticitet og religion – moderne uomgængelige betydningshorisonter", 84ff

¹⁶ For begrebet 'inescapable horizons of significance', se Ch. Taylor: *Sources of the Self*, 2f., og min: "Autenticitet og religion – moderne uomgængelige betydningshorisonter", 59f.

muligheder, hvor fejlen og nederlag kan føre til selvopgivelse. Mens begæret traditionelt blev skolet ud fra stort set uforanderlige sociale forventninger i arbejder- og bonde-kulturen, da er begæret i dag uden en sådan på forhånd given ramme og risikerer at frustreres på nye måder. Problemet er, hævdes det, at der ikke længere er nogen mur, man kan løbe panden mod. Den hermeneutiske filosofi er heroverfor optaget af at fremdrage sproget, traditionen, religionen, samfundets institutioner, familien, personen og den anden, som en symbolsk ramme, som begærets skæbne er medbetinget af. Således er Ricœurs hermeneutik grundlæggende en etik, der tager afsæt i behovet for at kunne orientere sig i en verden, der forandrer sig, og i risikoen for at begæret kan fejle og blive ulykkeligt. Modernitetens brud med traditionen er imidlertid ifølge Ricœur mindre, end det antages, når det begrædes, at moderniteten er blevet rodløs. Trods kritikken af metafysikken har hermeneutikken ikke taget afsked med den socialt formidlede universalitet, som sproget er det afgørende paradigme for. Heri ligger nemlig ifølge Ricœur et begreb om det sociale forstået som *institution* i en fundamental betydning. I sproget indgår dels et uformelt løfte (om at tale sandt), dels er sproget underlagt regler, der gør brugen meningsfuld. Denne dobbelthed af uudtalt løfte og formelle regler kendetegner ifølge Ricœur alle former for institutioner og praksisser, hvilket betinger, at de kan kaldes retfærdige og fornuftige, og at de kan kritiseres som mangelfulde ud fra deres iboende normativitet.¹⁷ Retfærdighed som formaliserede (fordelings-)regler afbalanceres af en uformel sans for retfærdighed, der næres af kulturelt og konventionelt overdragne overbevisninger og intuitioner om det gode og rimelige. Begge sider hører med til Ricœurs forståelse af sproget som institutionernes både rationelle og normative paradigme.

¹⁷ Jvf. O. Abel: *La promesse et la règle* 1996.

Tematisk afgrænsning og fremgangsmåde

Ricœurs tænkning rummer som nævnt en særlig udfordring for teologien, der ofte er blevet taget op i sekundærlitteraturen både inden for eksegesen og den systematiske teologi.¹⁸ Ricœurs bibelske hermeneutik, hans teori om det religiøse sprog og hans etik udgør tyngdepunkter i forfatterskabet, der giver det en særlig affinitet til teologien. Med refleksionsbegrebet som det gennemgående motiv lægger afhandlingen op til en mere principiel diskussion af Ricœurs ontologi, antropologi og religionsfilosofi, som må lade store dele af hans tænkning udgøre en ikke-tematiseret baggrund. Det gælder bl.a. hans diskussion af moderne og klassiske teorier om eksempelvis sprog, symbol, myte, metafor, tid, narrativitet eller historie. Tilsvarende udgør Ricœurs sprog- og fortolkningsteori ikke et selvstændigt tema, men behandles sideløbende. Afhandlingen behandler heller ikke hans etik og de dermed sammenhængende teorier om ret og retfærdighed, anerkendelse og gave, men aspekter heraf indgår i flere afsnit. Mange for den teologiske interesse oplagte tematiske tyngdepunkter vil således ikke blive fremstillet, men forudsættes som baggrund eller horisont. Afhandlingen trækker naturligvis også på en omfattende international, nordisk og dansk reception af Ricœurs tænkning.¹⁹ Denne litteratur bruges selektivt, men der gives ingen systematisk gennemgang og vurdering af sekundærlitteraturen. Det forekommer både uoverskueligt og mindre relevant for

¹⁸ Jvf. for eksempel Junker-Kenny, Maureen, Kenny, Peter (eds.): *Memory, Narrativity, Self and the challenge to Think God*.

¹⁹ Af nyere skandinaviske arbejder kan nævnes B. Kristensson Uggla: *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricoeurs projekt*, Stockholm 1994, B. Wikström: *Verkligheten öppnar sig: läsning och uppenbarelse i Paul Ricoeurs bibelhermeneutik* Åbo 2000, Ø. Brekke: *Anamnese & eskjatologi. Religion, minne, genealogi med Paul Ricoeur* Oslo 2009. I. Damgaard: *Mulighedens spejl. Forestilling, fortælling og selvforhold hos Kierkegaard og Ricœur*, 2005, R. Rosfort: *Subjectivity and Ethics: Ricoeur and the Question of naturalizing Personhood*, 2008.

en afhandling, der er en immanent læsning af Ricœur i lyset af de positioner, han selv tager op og i lyset af positioner, som afhandlingen inddrager.

Ricœurs refleksionsteori kan generelt beskrives som en 'polytetisk' teori om selvbevidstheden. Dette udtryk markerer en oprindelig spaltning mellem frihed og tegnformidlet objektivitet. Spørgsmålet om enheden kan ikke besvares på en enkelt måde, men kun indirekte ad omvejen over formidlingen og fortolkningen af de objektiverede ytringer, der vidner om friheden. Frihedens spor, tegn eller tekst kan gentilegnes som foreløbige overbevisninger, der kan anfægtes, og som kræver engagement og begrundelse. Symbolbegrebet står for denne idé om formidlingens omvej, der er begrundet i den polytetiske refleksionsstruktur. Symbolets dobbelttydighed unddrager sig en fænomenologisk teori om bevidstheden som meningens ophav og herre, men den kan heller ikke omformuleres med en semantisk sprog- og handlingsteori. Den polytetiske refleksionsmodel kræver derfor en tilsvarende 'polykontekstural' hermeneutik, der omfatter teorier og skoler som semiologi, analytisk semantik, psykoanalyse, ideologikritik og bibelsk eksegese.²⁰ En 'polykontekstural' hermeneutik bør ikke forveksles med en 'kontekstuel' hermeneutik, der foregiver at tage udgangspunkt i givne kontekster som tradition og livsverden. Med begrebet 'kontekstural' markeres heroverfor det 'tetiske' aspekt, der består i, at teorien selv sætter eller tilvælger sine kontekster. Hermed betoner afhandlingen, at Ricœurs filosofiske hermeneutik bevarer sin refleksionsteoretiske og transcendentalfilosofiske karakter. Den sproglige vending bliver således ikke anledning til at sænke flaget, ligesom metafysikkens eller religio-

²⁰ Jvf. Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 666. Begrebet *poly-contextuality* stammer fra Hegelforskeren og matematikeren Gotthard Günther, der var tilknyttet det amerikanske rumforskningsprogram. Det drejer sig om en reformulering af Hegels polyvalente logik som en 'operationsduelig kybernetik af anden orden'.

nens genkomst heller ikke gør refleksionen arbejdsløs. Afhandlingen ønsker at fremhæve potentialet i denne hermeneutiske og systemteoretiske refleksionsteori som en implicit teologisk model. Med fremhævelsen af begreber som poly-tetisk og poly-kontekstural understreges således det metodiske og indholdsmæssige potentiale i Ricœur hermeneutik. Den har i lighed med Luhmanns systemteori et forbillede i Hegels beskrivelse af selvbevidsthedens fordobling og uendelighed. I indledningen til afsnittet om herre og træl siges det, at begrebet om den uendelighed, der realiserer sig i selvbevidsthedens enhed i fordoblingen, er en 'mangesidig og mangetydig sammenfletning'.²¹I flugt med dette kan Ricœurs værk karakteriseres som en musikalsk komposition,

le tout scandé par un rythme multiforme qui emporte le lecteur,
l'introduit dans un cosmos pluridimensionnelle mais à jamais
ouvert sur un infini, l'infini de l'être et de son dire.²²

²¹ Jvf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 145. "[...]eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung".

²² Jvf.. A.Maqdici "L'ontologie kérygmatische de Paul Ricœur. Approche arabe",171.

A. Refleksion, sprog og metafysik

Kapitel 1.

Handlen og væren – Ricœurs refleksionsfilosofi i omrids

I det indledende hovedafsnit skal der gives en foreløbig bestemmelse af Ricœurs ontologi og refleksionsteori i sammenhæng med hans sprogfilosofi og religionshermeneutik. Ontologien præsenteres her gennem moderne reformuleringer af Aristoteles' ontologi, som Ricœur fremhæver hos Ravaisson, Heidegger og Schelling og mere generelt i den tyske idealisme. Refleksionsbegrebet profileres på baggrund af Husserls fænomenologi og af Naberts reformulering af Fichtes teori om selvbevidsthed. Subjektet sætter sig selv, og det er denne 'tetieske' akt eller handlen, der kendetegner selvets væren. Ricœurs hermeneutiske refleksionsteori fremstilles således i omrids ud fra aktuelle diskussioner og teorier, der kan angives med stikord som metafysik(-kritik), moral og selvbevidsthedsteori. I den indledende hoveddel A gives således en bred indkredsning af, hvordan Ricœur tænker sig, at væren som handlen kan reformuleres uden at ende i en uacceptabel abstrakt subjektmetafysik. I det efterfølgende hoveddel B følger en mere udførlig redegørelse for D. Henrichs selvbevidsthedsteori, der danner udgangspunkt for M. Franks kritik af Ricœur. Kritikken besvares her gennem en redegørelse for de fænomenologiske analyser af negativitet og ubekræftelse, endelighed og uendelighed, der ligger bag Ricœurs refleksionsteori.

Refleksionsteori og ontologi

Hvad enten spørgsmålet om *væren* tages op gennem religionens forestillinger eller filosofiens begreber, kan *refleksionsbegrebet* siges at dreje sig om de måder, mennesket griber ind i og afficeres af en fysisk og social omverden. Værensbegrebet spaltes herved i en historisk og

universel metafysisk betydning, der begrundes talen om en værens og værenstænkningens historie. Refleksionsbegrebet forbindes med historiske væremåder som arbejde og sprog, der transformerer den individuelle og fælles væren. Refleksion fremkaldes af det, der aktivt eller passivt overgår en væren, der i udgangspunkterne for værenstænkningens historie er blevet forstået som det uforanderlige og som et prædikat for Gud. Med begreberne 'handlen og væren' angives en 'vending' i værenstænkningens historie fra væren som substans til væren som akt og tilskikkelse. Handlingens ontologi har således et tyngdepunkt i etikken, men er ikke udtømt med en moralsk-etisk refleksion over aktører, ofre, handlen og liden. Ricœur spørger med ontologien til den *kunnen*, der forudsættes i gængse analytiske handlingsteorier og til handlingens anden side (passivitetserfaringer og handlingens ofre), der kan tages op i et spil mellem handlingens og begivenhedens føretiske ontologi. Ricœur er navnlig optaget af det, der ikke lader sig føre tilbage til en generel begivenhedsontologi, som semantiske handlingsteorier tenderer imod at hævde i traditionen fra Locke og Hume, der repræsenteres af navne som Anscombe, Davidson og Danto.¹ Samtidig understreger han, at der efter Kant og den nye naturvidenskab heller ikke ifølge hans egen tese gives nogen 'uskyldig' tale om en handlen, der ikke er en begivenhed, der skal forklares ud fra årsager snarere end ud fra intentioner.² Da der ikke gives en direkte erfaring af et 'jeg kan', må en sådan kunnen aflæses indirekte af de objektiveringer og værker, der vidner herom. Omvejen over tingenes hvad og hvordan, deres fænomenologiske 'objektalitet' peger frem mod spørgsmålet om hvem, der handler og er ansvarlig.³ Begrebet går på den objektivitet, der ifølge Nabert kendetegner sansekvaliteter, æstetiske og

¹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 73-136. Ricœur: *De l'interprétation*, 456.

² Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 147.

³ *Op.cit.*, 142. Udtrykket *objectalité* belyses her ud fra Nabert: *Éléments pour une éthique*. (1943).

etiske værdier som en form for ydre, men ikke empirisk væren, der fordunkler og fremmedgør den indre refleksionsakt. Tingsmæssigheden fremstår som modstand for begæret og kalder på en gentilegnelse af uraffirmationen.⁴

Ansvarlighed, løfte, erindring og anerkendelse er instanser af en andet-hed, der vidner om selvets væren, og som giver et fænomenologisk belæg for (tentativt) at kunne tale om selvet og en handlen, der ikke kan føres tilbage til en generel begivenhedsontologi. Mens den filosofiske udlægning af væren traditionelt er formal og tænkt ud fra et ahistorisk matematisk vidensideal, søger Ricœur at tænke ontologien ud fra en udvidet forståelse af *logos*, hvori både den matematiske logik og det mytisk poetiske symbolsprog tages op som indikationer af en underliggende værensbekræftelse. Den Gud Logos, der inkarnerer sig i Kristusbegivenheden, er ifølge Ricœur den samme *logos*, som den sene Freud påberåber sig *vis à vis* de driftsstrukturer, han benævner med mytiske personifikationer som Eros og Thanatos.⁵ Den ældre Freud lærer, at lysten til at dræbe andre overgår angsten for selv at blive dræbt.⁶ Logos-guden er følgelig ikke en triumferende teologi, men et endeløst og *tålmodigt* arbejde, der kan læses i lyset af den tragiske visdom, der netop handler om at lære at lide og af lidelsen og således om 'modet til at tåle'.⁷ I religion, æstetik og psykoanalyse finder Ricœur førfilosofiske artikuleringer af et begær, der konstituerer den menneskelige væren som et spil mellem kunnen og handlen. Det ytrer sig som en overvindelse af modstand og som en værensbekræftelse, der genvindes gennem negation, kamp og arbejde. Således forbindes *logos'* negativitet med den symbolske og ubevidste væren, der vidner om begæret.

⁴ Nabert: "La promotion des valeurs" *op.cit.*, 77-102.

⁵ Ricœur: "La psychoanalyse et la culture contemporaine", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 151ff.

⁶ Ricœur: *Penser la Bible*, 180.

⁷ Jvf. f.eks. Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 151f, 159.

Arbejdet med at afkode meningen i disse symbolske sfærer er ifølge Ricœur en mulighedsskabende aktivitet, der kan tages op som en førfilosofisk satsning eller overbevisning, navnlig hvis dette meningsarbejde understøttes og dannes gennem en metodisk skolet omgang med den symbolske og semiologiske sfære. *Logos* er således et modtræk til den driftsbestemte umiddelbarhed, og den hermed sammenhængende refleksion er en gøre, der skiller den menneskelige væren ud fra alt andet. Refleksionen er ikke kun subjektets initiativ og akt, men tænkes tillige at være indlejret i sprogets egen form for gøre, der ifølge Hegel er dets guddommelige væsen.⁸ Således kan sproget med W.v. Humboldt karakteriseres som den menneskelige ånds primære *energeia*.⁹ Hermed forstås, at sproget er den menneskelige ånds udtryk og selvrealisering som en fortsat proces, men hverken som instrument eller resultat (*ergon*). Hvor refleksion og subjektivitet i den cartesiske tradition betragtes som synonyme, da vendes forholdet i den hegelske model om. Hos Hegel er sagen selv og ikke mindst sprogligheden det konkrete udgangspunkt for at tale om subjektets handlen. Denne hegelske omvending af forholdet mellem subjekt og objekt er således paradigmet for Ricœurs hermeneutiske refleksionsmodel. Omvejen over andethed (tegn, sprog, tekst, socialitet) er nemlig ifølge Ricœur den mest direkte vej til en konkret forståelse af selvet.¹⁰ Således skal den direkte refleksion af *jeget* som sandhedskriterium afløses af en *selvets* hermeneutik, der ikke søger sin metafysiske sidstebegrundelse i vished og sandhed, men i udlægningen af væren som hhv. *kunnen*, *gøren* og *liden*.

⁸ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 92.

⁹ Forholdet mellem sprog og ånd som *energeia* defineres af Humboldt som en kollektiv og ubevidst proces "die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen." citeret hos J. Lohmann: "Die Sprache als Fundament des Menschseins", i Gadamer og Vogler (red.): *Neue Anthropologie* 7/2, 208.

¹⁰ Jvf. f.eks. Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 20, og Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 363.

Det rejser spørgsmålet om handlen og ansvarlighed på måder, der ikke ellers stilles af andre naturvæsner. Vel kan der tales om former for refleksivitet, idet livet forholder sig i forskellige grader fra de encellede organismer til de højere primater, der ligner mennesket, men ikke om *ansvarlighed*. Ansvarlighed og tilregnelighed forudsætter fundamentale menneskelige væremåder. De har at gøre med bevidstheden om en *kunnen*, der kan være stærkere eller svagere: at kunne identificere sig selv som handlende og talende selv og fortælle, hvem det er, er en forudsætning for at kunne være ansvarlig. Ansvarlighed forudsætter en grad af bevidsthed om at kunne handle anderledes. At erindre og således påtage sig sin egen fortid, og at kunne afgive løfter, der forpligter på en ukendt fremtid, er andre vigtige fænomenologiske dimensioner i Ricœurs handlingsontologi. Denne viden om selvets herkomst, historie og mulige fremtid, gør, at mennesket ikke bare kan handle, men også *lide* på andre måder end dyret. Hvor gængse teorier bygger på *imperativer* om selvansvarlighed, da spørger Ricœur med sin ontologi også til mulighedsbetingelserne for ansvarlighed og frihed. Ontologi betegner grænserne for det etiske, den menneskelige fejlbarlighed, patologi og patos, der er den anden side af refleksionens fordring om frihed, selvbestemmelse og livsfuldbyrdelse. Ricœur anskuer således den menneskelige frihed og dens følger i et tvetydigt eller tragisk lys, der knytter til ved den kristne syndsteologi hos Augustin, reformatorerne og Kierkegaard. I antikkens værenstænkning eksempelvis hos Aristoteles har menneskets handlen imidlertid så godt som ingen ontologisk vægt. Her giver især tragediedigtningens fremstilling af skæbne og skyld imidlertid en poetisk tyngde til mennesket, som Freuds psykoanalyse og den kristne syndsteologi citerer, opbevarer og transformerer.¹¹ Det særligt bibelske perspektiv på den tragiske lidelse og det onde finder

¹¹ Jvf. S. Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Studienausgabe IX*, 534-537, 579f.

Ricœur i den eskatologiske vision om frihed i lyset af håbet, der er signeret af den paulinske udlægning af adamsmyten (Rom 5, 12-21). Dette kristne håb er et omdrejningspunkt for Ricœurs hermeneutik og ontologi, der hviler på en bekendelse. Bekendelsen lever af det, den negerer, af at overvinde tvivl, mistanke og modstand.¹² Således kæmper den med Nietzsches anklage om, at denne tro er en intellektuel uredelighed, der er uforenelig med filosofiens retfærdighed. Anklagen er for Ricœur vital som bekendelsens andet og ikke blot som en forbigående tvivl. Den gør overbevisningen til et fortsat valg (*choix continu*), der begynder som en opgørelse af, hvad den *ikke* tror på. Den er eksempelvis en negation af narcissistiske forestillinger om personlig udødelighed, der undviger døden som livets lod. Spørgsmålet er således ikke, hvordan vi lærer at leve, men snarere at dø. Kernen i det religiøse håb er for Ricœur det *spor i de andre*, man kan håbe at efterlade. Erindringssporet opretter et bånd mellem *mine egne* og den individuelle 'vouloir vivre', der bryder livsviljens narcissisme.¹³ Dette ikke-narcissistiske håb om 'sporet i den anden' (Gud) indskriver denne kritik af narcissismen i en overbevisning, der ikke restløst lader sig transformere til argumenter i en diskursiv etik, hvor det bedste argument afgør sagen. Ontologien markerer en grænse mellem den kritisk argumenterende refleksion og den førfilosofiske overbevisning. Det hermeneutiske og fænomenologiske meningsarbejde er således et stadigt arbejde med at konkretisere spillet mellem kritik og overbevisning.

Hvor værensbegrebet traditionelt har været udlagt som en videnskabelig metafysisk orden, er væren for den moderne filosofi efter Kant blevet et problematisk begreb. Allerede med Descartes' begreb om uendelighed begynder værenstænkningen at miste sin kosmologiske stabilitet. Det ses i Pascals meditation over naturvidenskabens udforskning af det uende-

¹² Ricœur: *Vivant jusqu'au mort*, 101f, 75f, 129f.

¹³ *Op. cit.*, 129.

ligt små og det uendeligt store i universet, der gør mennesket hjemløs i den ydre verden, som astronomien, etnografien og biologien beskriver. Den moderne verden har taget afsked med de fikspunkter (Gud, verden, mennesket), der tidligere synes at have givet begrebet et stabilt indhold. Værensbegrebets sidste og mest uindtagelige fæstning har således været subjektet, hvis ontologiske rang samtidig har været anfægtet siden Spinoza og Nietzsche. Fra Descartes til Kant kunne tænkningen henvise til en indre apriorisk fornuftsorden. Det ubetingede blev endnu hos Kant forbundet med moralloven og pligten, men med den tyske idealismes sammenbrud viger denne moralske og metafysiske orientering til fordel for en konkret filosofi, der opgiver jagten på et absolut fikspunkt. Det konkrete, historiske og endelige bliver af forskellige posthegelske tænkere det, der skal træde i stedet for den traditionelle metafysik. Naturalisering, historisering og videnskabeliggørelse af værenstænkningens traditionelle felter truer med helt at opløse alle metafysiske prætentioner i en teoretisk og praktisk anti-humanisme. Hvor man tidligere har søgt at finde moralens og religionens rationelle kerne i en videnskabelig oplysning, udvikler der sig med romantikken en alternativ metafysik, der vil tage det konkrete, individuelle og historisk-endelige op i nye teorier om eksistensen, som det ses hos tænkere som Kierkegaard og Nietzsche og senere hos Heidegger og Wittgenstein. Disse brud og opbrud ligger bag gentænkningen af det traditionelle værensspørgsmål i Ricœurs hermeneutiske filosofi. Ricœur taler ikke ahistorisk om væren, men tager afsæt i den moderne handlingsfilosofiske prægning af værensbegrebet hos Fichte og Kant, i den tyske idealisme og i Heidegger og Sartres genoptagelse af filosofiens ældste spørgsmål om det værendes væren. Spørgsmålene 'hvorfor?' og 'hvad er væren?' har været ledende for forskellige forsøg på at blottlægge tilværelsens muligheder og vilkår i en (postmetafysisk) verden, der for mange er blevet fjendtlig og fremmed for spørgsmålene om væren, subjektivitet og intet. Med Husserl og Heidegger forstår Ricœur det ontologiske spørgsmål

som en førvidenskabelig tematisering af tilværelsens mest almene strukturer som *cura*, tid, forståelse og endelighed. Gennem analysen af disse strukturer afdækkes samtidig de særegne former for *handlen*, som refleksion og forståelse er. Ontologi er således ikke et spørgsmål om at give rationelle beviser for Guds eksistens eller gøre rede for de første rationelle principper for det værende som sikring af videnskabelig erkendelse. Ontologien konkretiseres metodisk som en hermeneutisk og fænomenologisk tydningsfilosofi, der ledsager spekulative spørgsmål om væren og sandhed og forbinder dem med den umiddelbare erfaring. Den moderne hermeneutiske ontologi interesserer sig mere for spørgsmålet end svaret, idet dens filosofiske ambition er at skærpe bevidstheden om tilværelsens kritiske aspekter. Hos Ricœur forstås refleksionen imidlertid som en slags årvågenhed, der ikke bare hæfter sig ved erfaringer af tab og negativitet. Refleksionen udforsker også et spillerum for ekspressivitet, oplevelse og handlen, som videnskabelige, moralske, æstetiske og politiske paradigmer ikke artikulerer tilfredsstillende. Således overskrides det virkeliggjorte eksperimenterende i imagination og utopiske udkast, der forbinder filosofien med det før- og anti-filosofiske. Ricœur er navnlig optaget af den merbetydning, han finder i erindring, drøm, arbejde, psykopatologi, sprog, videnskab, fortælling og i religionen. Den menneskelige gøren (*energeia*) manifesterer her samtidig en kunnen (*dynamis*), der betragtes som et overskud. Denne kapacitet gives dels som traditionens endnu ikke udfoldede potentiale, dels som nutidige og utopiske diskurser og institutioner. Overbevisningen om en forudsat væren, generøsitet og mening er bærende for Ricœurs hermeneutiske refleksionsteori. Nærmere bestemt er det *kristne* håb refleksionens regulative fornuft, der begrundet hans tillidserklæring til refleksionen. Den magt, som han herved påberåber sig, er ikke subjektets egen.

Je crois à l'efficacité de la réflexion, parce que je crois que la grandeur de l'homme est dans la dialectique du travail et de la parole; le dire et le faire, le signifier et l'agir sont trop mêlés pour qu'une opposition durable et profonde puisse être instituée entre "theoria" et "praxis".¹⁴

Dette filosofiske program ledsages af en bekendelse til tilhørsforholdet til den kristne prædiken. Som tilhører til denne prædiken tror Ricœur, at ordet kan ændre 'hertet' som kilden til vore præferencer og positioner.

Konkret refleksion og religion

Refleksionsakten sætter på en elementær måde bevidstheden som en særlig væren, der skiller sig ud fra alt andet. Over for filosofiske, metafysiske eller religiøse afvisninger af refleksionen vil Ricœur gøre den gældende som en aktuel mulighed og kamp for at vinde en autentisk selvbevidsthed, der ganske vist er foreløbig og historisk, men ikke desto mindre er det, der kæmpes om og for i det sociale og individuelle liv. Fortolkningerne befinder sig ifølge Ricœur i en strid om mening og retning, og om magten og retten til at benævne og udlægge væren, der mere angår refleksionens *hvordan* end dens *hvad*. Refleksionens negativitet og kamp grunder i en fordring og et begær efter at bekræfte og overtage sit givne liv som en ikke-nødvendig væren. Denne spinozistiske ur-affirmation, som genfindes hos Nietzsche, er en grundtone i Ricœurs ontologi. Både det positive og det negative (lidelse, forgængelighed og tid) fordrer at blive taget op som noget, der er ment positivt og ikke negativt. Dette kræver en retfærdiggørelse af det, der ikke kan retfærdiggøres, som for Ricœur bl.a. er åbenbaringens og religionens før-filosofiske domæne. At noget er givet (eller skabt) be-

¹⁴ Ricœur: *Histoire et vérité*, 13. "La parole et mon royaume et je n'en ai point de honte; ou plutôt j'en ai honte dans la mesure où ma parole participe de la culpabilité d'une société injuste qui exploite le travail." Ricœur: *Histoire et vérité*, 11.

tyder, at det mangler nødvendighed. Værenstanken og den religiøse transcendens er perspektiver, hvori det givne og tilværelsen kan ses som en ikke-tilfældig tyngde og som et tilfælde, der ikke er blindt. Refleksionen over identiteten fremkaldes helt grundlæggende af erfaringer af fødsels og dødens kontingens, der reflekteres i angsten.¹⁵ Som menneskets mest grundlæggende aktivitet er refleksionen ifølge Ricœur nedfæstet i et begær efter at bekræfte, afhænde og gentilegne sin eksistens som et barn, der kaster ting ud af barnevognen for at få det tilbage igen fra en anden, en medspiller.¹⁶ Den voksne må selv overtage rollen som medspiller, da den anden her er blevet en fremmed, en modstander. Barnet over sig i at blive sig selv, når det tester de voksnes grænser. Når den anden ikke længere kan tages for givet, bliver forholdet etisk bestemt som en kamp om anerkendelse, eller den Anden bliver med Lévinas bestemt som etikkens instans (retfærdighedens lærer).¹⁷

Idet værensbegæret meddeler sig, gør det sig forskelligt fra sig selv i de tegn, det afsætter og afhænder. Det spaltes herved ud i en subjektpol, der står over for tegnenes andethed, og i ytringen møder subjektet et udkast af sig selv i en fremmed skikkelse. De afhændede objektiverede ytringer udgør fragmenterede afsæt for en konkretisering af værensspørgsmålet som individuelle muligheder og spillerum for handlen. Dette spørgsmål rejser sig ud fra human- og social-videnskabelige felter som tegn- og sprogfilosofi, psykoanalyse, litteraturkritik og bibelsk eksegesi, men

¹⁵ "Seul mon mourir accomplira un jour la contingence de ma naissance et mettra à nu le néant de cette non-nécessité d'être une fois né; aussi l'angoisse de la mort, l'angoisse primaire qui corrode mon être au monde, n'est pas parfaitement immanente à mon existence. La vie est ce qui n'a pas encore été touché par elle. C'est pourquoi je peux impunément plaisanter sur la mort: l'alcool tue lentement, dit l'affiche; nous on n'est pas pressé, répond l'ivrogne." Ricœur: *Histoire et vérité*, 320.

¹⁶ Ricœur: *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 291.

¹⁷ Udtrykket 'den Anden' skrives i det følgende kun med stort begyndelsesbogstav, når det drejer sig om Lévinas' prægning af termen.

også ud fra naturalistiske teorier om mennesket, eksempelvis inden for neurovidenskab.¹⁸ Hele det univers af tegn, koder, sprog og symboler, der tages op i disse videnskaber, inspirerer til udformningen af en generel filosofisk hermeneutik, der forbinder tegnenes verden med eksistensbegæret og værensanstrengelsen. Hermeneutikken bliver for Ricœur en filosofisk platform for en refleksionsfilosofi, der på en systematisk måde skal kunne rumme en række forskellige og indbyrdes modstridende metoder og teorier om tegn, mening og sprog. Hermeneutikken konkretiserer refleksionsfilosofien som en fortolkningsteori. Affirmationen af væren (begæret og anstrengelsen for at eksistere) finder i fortolkningen af tegnene sin lange vej til bevidstgørelsen. Forholdet mellem værensbegæret og tegnet svarer til forholdet mellem libido og symbol i Freuds teori. Tegnene er selvfortolkningens miljø og medium, hvorigennem mennesket søger at orientere sig i verden, udkaste sine muligheder og forstå sig selv. Det betyder samtidig, at den korte vej (selvets umiddelbare viden om sig selv) er spærret.¹⁹ Forholdet mellem den umiddelbare selvbevidstheds direkte vej til selvet og fortolkningens lange vej er følgelig et alternativ, der er definerende for *den konkrete refleksion*.

[L]’appropriation de mon désir d’exister est impossible par la voie courte de la conscience, seule la voie longue de l’interprétation des signes est ouverte. Telle est mon hypothèse de travail philosophique: je l’appelle la *réflexion concrète*, c’est-à-dire le *Cogito médiatisé par tout l’univers des signes*.²⁰

¹⁸ Jvf. Ricœur og Changeux: *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*. C. Malabou: *Les Nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, og samme: *Que faire de notre cerveau?*

¹⁹ Ricœur: “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 260.

²⁰ *Ibid.* For en systematisk redegørelse for tesen om den konkrete refleksion, se A. Grøn: “Introduktion” i Ricœur: *Fortolkningsteori*, Vinten København 1979, 7-104.

Ved hermeneutik forstår Ricœur enhver form for metode til afdækning af en skjult mening i en åbenlys mening.²¹ Symbolets dobbelttydighed stilles således over for tegnets entydighed. Med dette hermeneutiske program vender Ricœur sig imod idealet om bevidsthedens umiddelbare nærvær for sig selv repræsenteret gennem entydige tegn og som refleksionens arkimediske punkt. Dette repræsentationsideal har domineret i den klassiske refleksionsfilosofi fra Descartes, Kant og Fichte og kulminerer med Husserls analyse af intentionalitetsstrukturen. Inddragelsen af bevidsthedens andet i den sande eller konkrete selvbevidsthed er heroverfor en tankemodel, Ricœur overtager fra den hegelske åndsfilosofi. Denne model kan imidlertid ikke hævdes på lige fod med Husserls fænomenologiske logik, men kræver en omstilling fra en umiddelbar forståelse af bevidstheden til en hermeneutisk refleksionsmodel. Nærmere bestemt drejer det sig om, hvordan *andethedens* problem tages op som en hhv. social og naturbestemt andethed og som religionens transcendensbegreb. Ricœur vil vise, at bevidsthedens andet hverken behøver at omvælte og intimidere bevidstheden eller at resultere i en ophævelse af den historisk betingede og endelige bevidsthed i en absolut viden. Den spaltning i selvet mellem det samme og det andet, der gør den spekulative forsoning utroværdig for den efterhegelske tænkning, ser Ricœur som en produktiv betingelse for den konkrete refleksion. Troens hermeneutik, der danner modstykke til mistankens skole, betegner ikke (kun) en teologisk eller religiøs position. Hermed betegnes i første omgang blot en filosofisk tiltro til, at meningen med fænomener og ytringer kan tages op i sympati og indlevelse, som de giver sig for en umiddelbar og uhildet indstilling. Denne indstilling til tegn, sprog og fænomener kendetegner fænomenologi, analytisk dagligsprogsfilosofi og pragmatisk tegnfilosofi. Disse skoler anklages imidler-

²¹Ricœur: "La question du sujet: le défi de la sémiologie" 260

tid af 'mistankens mestre' for at nære en naiv tillid til mening, tegn og bevidsthed.²² Ricœur opfatter imidlertid hhv. mistankens og troens metoder som dialektiske momenter i sin fortolkningsteori. Dette må ikke misforstås som et forsøg på at udglatte og modificere, men er udtryk for en hegelsk idé om, at væren skal tænkes gennem det andet, ikke-væren. Filosofiens 'andet' er således *anti-filosofien* og det før-filosofiske. Paulus, Augustin, reformatorerne, Kierkegaard, den moderne dialektiske teologi, Nietzsche og Freud repræsenterer som nævnt former for anti-filosofi, der giver stof til eftertanke på linje med symboler af første og anden orden, som Ricœur finder i det religiøse sprog, de bibelske tekster, i arkaiske myter, som antropologi bibeleksegese og psykoanalyse har gjort tilgængelige for det moderne menneske.²³ Med begrebet *uraffirmation* anlægger han et mere universelt perspektiv på væren, mening og bevidsthed, der udfoldes i lyset af et differentieret negationsbegreb. Urbekræftelsesmotivet radikaliserer spørgsmålet om den særlige menneskelige væren og bevidsthed som en akt, der tilskrives en trans-

²² Jvf. Ricœur: *De l'interprétation*, 40ff. Ricœurs prægning af begrebet Mistankens Mestre kan belyses gennem Nietzsches nybestemmelse af sandhedsbegrebet, således som det fremstilles hos W. Stegmaier: "Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit", *Nietzsche Studien*, nr. 14, 1985, 69ff. Nietzsche betegner sig som den første filosof, der ikke selv mener at besidde sandheden, men som har den uden for sig selv. Hans skrifter omtales i den forbindelse (af ham selv) som en 'mistankens skole': "Man hat meine Schriften eine Schule des Verdachts genannt, noch der Verachtung, glücklicherweise auch des Muthes, ja der Verwegenheit. In der That, ich selbst glaube nicht, dass jemals Jemand mit einem gleich tiefen Verdachte in die Welt gesehn hat." Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches. Kritische Studienausgabe 2*, Vorrede 1, 13.

²³ Over for den filosofiske værenstro kan man tale om en egentlig *teologisk* troshermeneutik, der er indeholdt i formen *fides quaerens intellectus* eller *credo ut intelligam*, og som udgør det strukturelle modstykke til mistankens hermeneutik. Denne teologisk-augustinske troshermeneutik er blevet taget op i den moderne eksistensfilosofi hos navne som Kierkegaard, Heidegger og Bultmann. I Ricœurs transformation af denne augustinske troshermeneutik bliver *attestationsbegrebet* på en enfatisk måde det dialektiske modbegreb til mistanke og anklage.

cendent handlen. Denne kvasi-teologiske udlægning af væren forudsætter en bibelsk gudstanke, hvor *akten* i urbekræftelsen bliver forstået som en andens handlen, der modtages som gave. Menneskets gøren bliver afledt og afhængigt. Hverken i den antikke græske eller bibelske tænkning kan *handlen* således forstås ud fra moderne ideer om subjekter, der er frie og selvbestemmende handlingscentre.²⁴ De antikke udgangspunkter udøver selv en mistankens hermeneutik over for moderne antropologiske fordomme, der lader subjektet/selvet være centrum i ontologien. Ricœurs ontologi er et modtræk til eksistensfilosofiens overbetoning af menneskets autentiske væren som en selvskabt *creatio ex nihilo* hos Sartre eller som en væren-til-døden hos den tidlige Heidegger. Her negligeres både den naturbestemte andethed, det tragiske hos Nietzsche og Freud og den andethed, der tillader at forstå væren som skænket eller skabt.

Mistankens moderne decentreringer af den menneskelige handlen anticiperes ifølge Ricœur i den bibelske domsprofeti. Den er baggrunden for Ricœurs placering af Marx, Kierkegaard, Nietzsche og Freud inden for en teologisk dialektik mellem løftet og loven, dommen og håbet.²⁵ Men decentreringen ligger allerede i forudsætningen om Gud og væren som det centrale både i den bibelske og den græske tænkning. Teonomen er en udfordring af den moderne antropocentrisme, der sætter et afgørende skel mellem Ricœurs egen og enhver traditionel moderne eller antik ontologi. Ricœur forsvarede nemlig antropocentrismen imod en arbitrær og uformidlet heteronomi (og teonomi). Ikke desto mindre mener han at kunne gentænke heteronome begreber som gave, åbenbaring og samvittighed som passivitetserfaringer uden at falde tilbage til mytiske eller religiøse selvfahændelser. Derfor understreger

²⁴ For udtrykket 'centers of agency' ('centres de decision') henviser Ricœur til B. Williams. Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 111-114.

²⁵ Ricœur: *De l'interprétation*, 504ff.

han overalt *etikken* som afgørende melleminstans mellem ontologiens meta-genre, det religiøse og det menneskelige.

Dialektikken mellem mistanken og troens hermeneutik intensiverer refleksionen og giver den en etisk accentuering.²⁶ I den bibelske sammenhæng kan spillet mellem viden (bevidsthed) og tro (åbenbaring), mistanke og selvattestation, iagttages som en spænding mellem forskellige genrer (fortælling, lov, profetisk domsforkyndelse, visdom og hymnisk litteratur som klage- og lovsang). I spillet mellem disse bibelske diskurser aftegnes facetter af spørgsmålet om Guds (Jahves) navn og af Israel/menneskets egen identitet. Identitetsspørgsmålet får her en historisk betydning, der radikalt bryder med mytens og metafysikkens symbolske orden. Spillet mellem det kaldede og svarende selv udgør heroverfor en dialogisk struktur, der er konstituerende for den bibelske diskurs og for begreber som åbenbaring og attestation.²⁷ Det bibelske åbenbaringsbegreb forstærker således den modsigelse, usikkerhed og ambivalens, der kendetegner menneskets historiske væren. Den kristne åbenbaring intensiverer således refleksionen og dens differentieringer, men samtidig er disse konkretiserede i en tekst, der bevidner og udfolder meningen med hændelsen i en ikke afsluttet tydningsproces.

Det religionsfilosofiske perspektiv for denne konflikt mellem det samme og det andet er et metaetisk håb, der viser hen til et tegn for det absolutte, der med J. Nabert er en retfærdiggørelse af det, der ikke kan retfærdiggøres. Vidnesbyrdet om det absolutte og håbet markerer moralens og fornuftens grænser, der reflekteres negativt i den tragiske erfaring og visdom. Det 'sårede' eller 'spaltede' cogito dækker over tragiske erfaringer af skyld og endelighed.²⁸ En bekræftelse igennem og

²⁶ Det gælder eksempelvis den eskatologiske forståelse af synd og nåde hos Paulus. Jvf. Ricœur: "Interprétation du mythe de la peine", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 368f.

²⁷ Jvf. Ricœur: "Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique", 86f.

²⁸ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 22-27.

hinsides denne spaltning åbner praktiske og affektive perspektiver for selvets væren med og for den anden. Denne bekræftelse tager Ricœur op i sin filosofiske antropologi, der ikke forudsætter åbenbarings virkelighed, men angiver dens mulighed som et negativt tegn eller 'chiffer' (Jaspers).

Refleksionens negativitet fastholder her spaltningens antropologiske aspekter og nuancer som erkendelsens, viljens og følelsens former for disproportionalitet, idet den hverken berettiger til at se bort fra den menneskelige værens tyngde eller til at løse gåden med dens modsigelser. Religionen giver her et sprog for det onde, skylden og det tragiske, der indgår i forestillingerne om det ondes overvindelse, og udgør en eskatologisk horisont, der tillader at stille spørgsmålet om menneskets fremtid, der i tilgivelsens perspektiv befrier dets fortid som en lykkelig erindring.²⁹ Ricœurs refleksionsteori og den dermed sammenhængende antropologi er dels vendt mod en udifferentieret metafysisk antropologi i den førkantianske filosofi, dels mod tendensen til, at spørgsmålet om mennesket slet og ret falder bort i den anti-humanistiske tænkning efter Nietzsche.

²⁹ Jvf. Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 643-647.

Kapitel 2

Metafysik og metafysikkritik

Indledning

Ovenfor er der tegnet et omrids af Ricœurs konkrete refleksion og af dens implicitte handlingsontologi og dens perspektiver for religionen. I det følgende skal der gives en bestemmelse af værensbegrebets polysemi i lyset af moderne diskussioner om ontologi, sprogfilosofi og metafysik. I den aktuelle debat bruges *metafysik* og *ontologi* ofte som synonymmer, men undertiden også med forskellige valoriseringer. I forlængelse af Heidegger anvender Ricœur således ordet 'ontologi' som en positiv term, mens 'metafysik' her ofte bruges kritisk som det, Heidegger forstår som ontologiens forfald, og som tilskrives metafysikkens værensglemsel. I Lévinas' opgør med ontologien som 'krig' fra Hobbes til Hegel, Heidegger og Sartre bliver 'metafysik' imidlertid bestemt som et radikalt etisk begreb for uendeligheden, der netop er vendt imod Hegel, Sartre og Heideggers gentænkning af væren (og intet) som en totaliserende endelighedsfilosofi. Også for Ricœur har metafysik-terminen en positiv valeur, idet den angiver en filosofi, der er kritisk over for positivismens reduktionisme.³⁰ Han henviser således til værensbegrebets polysemi hos Aristoteles.³¹ Hermed vil han genåbne muligheden af, at væren kan tænkes ud over såvel Heidegger og Sartre som Lévinas' anti-ontologi.

³⁰ Ricœur: "De la métaphysique à la morale", i Ricœur: *Réflexion faite*. Termen "metafysik" i navnet på tidskriftet *Revue de métaphysique et de morale* dækker en bred vifte af strømninger, der ved århundredeskiftet var rettet imod en dominerende psykologisk og sociologisk reduktionisme: "En ce sens, 'métaphysique' équivaut simplement à antipositivisme." *Op. cit.*, 86. Ricœur lægger sig med disse overvejelser i forlængelse af Ravaissons programartikel for tidskriftet, *Revue de métaphysique et de morale*, fra 1893, der er genoptrykt i jubilæumsnummeret fra 1994 sammen med Ricœurs artikel.

³¹ *Op. cit.*, 87.

Passagen fra Aristoteles' *Metafysik* E 2 nævner fire distinktioner, hvormed *væren* udsiges som *væren*.³² Væren som 1. *kontingent/nødvendig*, 2. *sand/falsk* (væren/ikke-væren), 3. *substans/accidens* og 4. væren som *mulig/virkelig*. Den sidste distinktion adskiller sig fra de tre første. I sin programartikel hævder F. Ravaisson således, at distinktionen *virkelig/mulig* (*energeia/dynamis*) er den centrale betydning af væren hos Aristoteles. Denne tolkning adskiller sig fra Bolzanos og senere Heideggers fastlæggelse af distinktionen *sand/falsk* som værens grundbetydning hos Aristoteles. Væren er først og fremmest *handlingen*, der ifølge Ravaissons religiøse metafysik udgør *sjælen*, substansen og det sande (*energeia*), mens *legemet* er muligheden (*dynamis*). Ravaissons antropologiserende udlægning understreger sammenhængen mellem metafysik og moral, idet metafysikken kun er tilgængelig med den menneskelige handlen som analogi. Den menneskelige handlen bliver formidlingsleddet mellem metafysikken og moralen. For Ravaisson – som for Kant – drejer det moderne metafysikspørgsmål sig primært om *moralens* metafysik, der begrunder pligten i tanken om et universelt indre princip, en guddommelig skaber, der giver fordringen. Skaberens godhed rækker ifølge Ravaisson fra værensgaven til selvhengivelsen i den anden Adam, det gudvelbehagelige menneske, som forbillede for genløsningens liv og handlen.³³ Ravaisson etablerer den forbindelse

³² I den franske oversættelse lyder passagen: "L'être proprement dit se prend en plusieurs acceptions: nous avons vu qu'il y avait d'abord l'être par accident, en suite l'être comme vrai, auquel le faux s'oppose comme Non-Être; en outre il y a les types de catégorie, à savoir la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, et tous autres modes de signification analogues de l'Être. Enfin, il y a, en dehors de toutes ces sortes d'être, l'Être en puissance et l'Être en acte." *Op. cit.*, 92f. Citeret fra Aristote: *La Métaphysique*, 1026a 33-b2, trad. J. Tricot.

³³ Ricoeur citerer og kommenterer Ravaisson: "'D'une métaphysique que résume l'idée d'un premier et universel principe qui donne jusqu'à se donner lui-même, une morale doit sortir qui en soit l'application à la conduite de la vie.' Certes cette morale peut encore être placée sous le signe kantien du devoir: 'Il y a un "devoir"; mais quel

mellem gavens metafysik på den ene side og generøsitetens etik på den anden, som Ricœur selv sigter til med begrebet *gavens økonomi*. Dog ønsker Ricœur at gøre overgangen mellem metafysik og moral mere kompleks, differentieret og vanskelig, end den bliver hos Ravaisson. Med denne moderne accentuering af ontologi som handlen (aktualitet) og kunnen (potentialitet og kapacitet) vil Ricœur i sin egen gentænkning af handlingens ontologi undgå at opstille et eksklusivt alternativ til såvel en substantialistisk som til en veritativ ontologi.³⁴ Med gavens økonomi sigter Ricœur snarere på at forene en bibelsk baggrund med en aristotelisk værenstænkning, der hverken er veritativ eller substantialistisk, men hvor væren på én gang er en fordret handlen og den mest oprindelige gave, hvilket ikke er det samme som et givet faktum, som det snarere bliver i en substantialistisk ontologi. Spørgsmålet om gavens økonomi som en metafysisk begrundelse for etikken har Ricœur uddybet i et interview.³⁵ I debatten mellem Heidegger og Lévinas oplever Ricœur at stå på begge sider. Han tilslutter sig Levinas' afvisning af 'det visionære' (dermed hentydes til den skuen, der ligger i begrebet *theoria*) og af totaliseringen i de traditionelle ontologier. Lévinas har også ret i, at etikken er noget, der bryder med ontologien. På den anden side mener Ricœur ikke, at ontologiens ressourcer er udtømte i de visionære og totaliserende perspektiver, der i modsætning til Jaspers gjorde Heidegger blind for sin egen tid. Heideggers tænkning savnede etiske og politiske kriterier. Ricœurs metafysik er således et modspil til fakticitetens ontologi hos Heidegger og Sartre.

est ce devoir?' La vraie métaphysique prépare la réponse. Le devoir est de ressembler à Dieu, notre modèle comme notre auteur, et si Dieu est ce qui se donne, de nous donner." *Op. cit.*, 87.

³⁴ *Op. cit.*, 88. Se også, samme: *Soi-même comme un autre*, 347-351.

³⁵ Michel Contat: "Le philosophe dans la cité: Paul Ricœur, du texte à l'action", interview i *Le Monde*, 27. juni 1987.

Væren som bevægelse og/eller handlen (*energeia/praxis*)

Væren forstået som gave ud fra den bibelske vision om skabelse, åbenbaring og forløsning udgør ét af flere spor i Ricœurs tænkning. Et andet vigtigt spor er hans filosofiske og antropologiske ontologi, der drejer sig om en tentativ reformulering af den aristoteliske metafysik. Ricœur fremhæver som nævnt den fjerde udsigelsesmåde, væren som *virkelig* og *mulig* (*energeia/dynamis*), som Aristoteles skriver, skiller sig ud fra de andre, men uden at angive hvordan.³⁶ Således har Aristoteles ladet en plads stå åben for nye udlægninger af væren end de tre første (*nødvendig/tilfældig*, *sand/falsk*, *substans/accidens*). Begrebet får på denne måde et betydningsoverskud, som Ricœur fremhæver i sin debat med Heideggers udlægning af Aristoteles' *energeia*-begreb som *Sorge* og fakticitet og som et svar til Lévinas' afvisning af enhver form for ontologi.³⁷

Mens begrebet *dynamis* kan oversættes med mulighed (kapacitet eller potens), kan det være mere vanskeligt at oversætte Aristoteles' kunstterm *energeia*. Traditionelt oversættes dette begreb med *aktualitas*, kraft eller virkelighed. Begrebet 'handlen' (akt/praksis) knytter til ved denne gengivelse, og derved bliver handlingsbegrebet åbnet for den teologiske og ontologiske horisont. Disse horisonter vil Ricœur fastholde som grænse og perspektiv for sin antropologiske handlingsteori og for den etik, der indgår i selvets hermeneutik. Den aristoteliske *energeia* rummer nemlig en afgørende decentring af selvet, som Ricœur udnytter i sin hermeneutik og etik. Selvet kan netop hverken tænkes som en stabil essens eller som en mangel på samme. Substantialiseringen af ordet *soi*, *selv*, *das Selbst*, *self* er således både sprogligt og filosofisk problematisk og skal derfor imødegås gennem en analyse af det refleksive pronomen *soi-même*, der i højere grad angiver termens atopi-

³⁶ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 346f.

³⁷ Lévinas vender sig hermed polemisk imod Heideggers udlægninger af det tyske: *es gibt*. Jvf. f.eks. Lévinas: *Totalité et infini*, 207f.

ske, ubestemte funktion, der kan knytte sig til såvel personlige som upersonlige referencer (pronominer).³⁸ Selvets ontologiske status og enhed bestemmes indirekte gennem selvattestationens passive og aktive, bevidste og ubevidste nedfæstningspunkter, som Ricœur fremhæver i temporale fænomener som løfte, ansvarlighed, erindring, anerkendelse, hvori en ekstern andethed gør sig gældende. Paradigmet for disse attestationsfænomener finder Ricœur i Heideggers transmoralske analyse af samvittigheden som selvets *Jemeinigheit*.³⁹ Heri fremhæver Ricœur for det første, at bevidstheden manifesterer sig som en stemme, hvori *Sorge* adresserer selvet momentant og diskontinuert, og for det andet, at attestationen af selvets mest oprindelige væren-kunnen (*pouvoir-être*) har forrang for anklagen.⁴⁰ Selvets kunnen er baggrund for erfaringen af manglende overensstemmelse med dets gøren og fakticitet.

Decentreringen af selvet/mennesket i Aristoteles' metafysik fremgår af, at han kun perifert og sekundært forbinder termen *energeia* med den menneskelige handlen (*praxis*), som han behandler i sin etik og politik. *Energeia* betegner hos Aristoteles snarere *bevægelsen*, nemlig hhv. den fysiske bevægelse og den bevægelse, der animerer sjælen, eller som sjælen selv er. Endelig står termen for den rene bevægelse, der kendetegner den metafysiske fuldkommenhed (*nous*). *Entelechien* angiver det, *energeia* (virkeliggørelse, bevægelse, handlen) er rettet imod, og som er fuldkommenheden. Ordet er en sammensætning af *en* (i), *telâ* (mål) og *ekein* (have) og kan oversættes '(allerede) at have sig i sit mål'. Udlægningen af begrebet *entelecheia* volder særlige vanskeligheder, som ikke skal udredes her. En-telechien forstås som ren *energeia*, der har opbrugt alle sine muligheder (*dynamis*), og som derved er ren bevægelse. Det

³⁸ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 11f.

³⁹ *Op.cit.*, 394f. og Ricœur: "Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique", 94.

⁴⁰ *Ibid.*

tillader at tænke metafysikkens to grundbegreber, bevægelse og sandhed, som identiske.⁴¹

Det kan her være på sin plads med en etymologisk bemærkning om begrebet *energeia*, som Ricœur forudsætter, men ikke forklarer. Der knytter sig imidlertid en bemærkelsesværdig historie til dette begreb, som G. Picht har givet en udredning af, hvorved han søger at afklare begrebets moderne filosofiske betydning hos Schelling. *Energeia*-begrebet begynder sin historie hos Aristoteles, der afleder begrebet af *ergon*. Med *energeia* betegnes ikke værket (*ergon*), men den bevægelse eller handlen, der sigter mod værket.⁴² Med oversættelsen af denne term med *Wirklichkeit* hos Meister Eckhart er filosofien blevet beriget med endnu en neologisme, der siden er blevet et gængs udtryk på sprog som tysk og dansk.⁴³ Men heller ikke denne oversættelse gør sagen lettere forståelig. Bortset fra disse vanskeligheder kan man sige, at Aristoteles med distinktionen *energeia/dynamis* foretager en forskydning af sin lære om form og stof, idet han tillader, at begrebet *energeia* bliver bestemt som ren bevægelse. Hermed er der åbnet et spillerum for fortolkningen af væren, som Ricœur knytter til ved med en accentuering af væren som *akt* snarere end som *form*.⁴⁴

Picht fremhæver, at det semantiske felt for Aristoteles' *energeia* er sjælen som indbegrebet af det levendes særlige måder at være rettet på (*en-*

⁴¹ Jvf. Georg Picht: "Der Begriff der Energeia bei Aristoteles", i Georg Picht: *Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima* 1, 308.

⁴² *Op. cit.*, 289f. Aristoteles' definition af *energeia* lyder i Pichts oversættelse: "denn das Werk ist Ziel, die Wirklichkeit aber das Werk, weshalb auch der Name Wirklichkeit im Hinblick auf das Werk ausgesagt wird, und sie ist angespannt hin auf die Entelechie." Aristoteles: *Metafysik* IX, 8, 1050a 21ff. Picht oversætter *energeia* med 'virkelighed' og *ergon* med 'værk'. Denne virkelighed (*energeia*) er rettet henimod fuldkommenheden (*entelecheia*), idet værket samtidig angives som målet (*telos*).

⁴³ Aristoteles' term *energeia* er selv en neologisme på græsk.

⁴⁴ Jvf. Ricœur: "Négitivité et affirmation originaire", i Ricœur: *Historie et vérité*, 360.

telecheia).⁴⁵ Udredningen af begreberne *dynamis*, *energeia* og *entelecheia* hos Aristoteles er ifølge Picht nødvendig, fordi forståelsen og kritikken af Aristoteles har været bestemt af skolastiske fortolkninger, der har villet forene Aristoteles' udlægning af væren med et bibelsk gudsbegreb. Dette udredningsarbejde tager ifølge Picht sin begyndelsen med Leibniz og den tyske idealisme, hvor navnlig Schelling spiller en central rolle. Schellings begrebspar *Akt* og *Sein* er således en vigtig baggrund for det værensbegreb, som Heidegger vil reformulere.⁴⁶ Fremhævelsen af væren som gave over for ligestillingen af væren med *intet* som frihedens, egentlighedens og åndens negativitet (hos Hegel, Sartre og Heidegger) er for Ricœur et motiv, der svarer til Schellings Hegelkritik. Det, der imidlertid udmærker Ricœurs debat med denne hegelske ånd, adskiller ham samtidig fra Schellings spekulative teologi. Ricœur ønsker nemlig at konkretisere idealismens intuitioner gennem mere nøgterne kantianske og fænomenologiske fremgangsmåder.⁴⁷ Den spekulative tale om *intet*, negativitet og uraffirmation skal konkretiseres gennem en eksistentiel fænomenologi, der applicerer begrebspar som væren/*intet*, endelig/uendelig på erkendelsens, viljens og følelsens forskellige intentionalitetsstrukturer og synteser. Ricœur forstår denne antropologiske konkretisering som en (selv)begrænsning, der ifølge Kants kvalitetskategorier udgør midten mellem realitet og negation. Hermed udtrykkes en 'grad af væren', der hos Kant angår den objektive erkendelse af sanse-

⁴⁵ Jvf. Picht: *op. cit.*, 308. Fra antropologien (*psykhe*) overføres begrebet til metafysikkens aktivitet (*nous*) og til *fysikkens* lære om bevægelse. Herved identificerer den aristoteliske metafysik *sandhed* med *bevægelse* (*energeia*) som udtryk for den uforanderlige væren.

⁴⁶ Picht: "Nachtrag: Akt und Sein bei Schelling", *op. cit.*, 309. Pichts redegørelse for *energeia*-begrebet hos Aristoteles er et forarbejde til udredningen af begrebsparret *handlen* og *væren* hos Schelling. Picht opfatter denne forståelse af *handlen* og *væren* som en dimension af det mere overordnede spørgsmål om væren og tid, som Heidegger stiller. *Op. cit.*, 323.

⁴⁷ Jvf. Ricœur: "Negativité et affirmation originaire", 348f.

kvaliteter (koldt/varmt, hårdt/blødt, farver etc.), hvor den subjektive oplevelse eller erfaring indrømmes et vist spillerum. Den subjektive erfaring er således netop afgørende for at kunne give en filosofisk bestemmelse af følelsen og gemyttet, som Ricœur med Kant anser for at være den menneskelige værens centrum eller hjerte. Ricœur forskyder således Kants begreb om *begrænsning* fra fysikken til antropologien for at kendetegne den menneskelige væren som en mellemterm mellem negativitet (intet) og uraffirmationens væren. Brugen af Kants forstandskategorier drejer sig for Ricœur om en 'transcendental deduktion' af begreberne *urbekræftelse* og *negativitet* med henblik på muligheden af at tale om den menneskelige værens mere universelle strukturer. Derved foretager Ricœur en kreativ forskydning af Kants begreber, idet han oversætter begrebet *begrænsning* til begrebet *fejlbarlighed*.⁴⁸ Bestemmelsen af denne mellemværen er et modtræk til en direkte, men abstrakt talen om væren og intet, navnlig hos den tidlige Sartre og Heidegger, for hvem 'mennesket' ikke er et filosofisk tema. Menneskets begrænsning mellem mulighed og virkelighed, mellem realitet og negation bestemmes heroverfor som en række særlige synteser, der rekonstrueres ud fra Husserl, Kant og Hegel, idet navnlig den sidstnævnte udfolder en genuin filosofisk antropologi under begrebet subjektiv ånd, eksempelvis i *Encyklopædien*. Dette udelukker imidlertid heller ikke for Ricœur muligheden af at stille tværgående 'store' ontologiske og teologiske spørgsmål om *energeia* som en transcendent urbekræftelsesakt. *Energeia* (bevægelse og virkelighed) forstås herved som dialektisk modbegreb til mulighed, der gør menneskets særlige væren og frihed til en afledt og afhængig eller skabt væren. Menneskets frihed er således ikke en væren, der *ex nihilo* sætter sig selv, som det ifølge Ricœur bliver konsekvensen hos Sartre.

⁴⁸ Jvf. Ricœur: *L'homme faillible*, 149ff, 152ff.

I *Parcours de la reconnaissance* gives en opsummering af, hvorledes Ricœur forstår væren som akt og potens ud fra anerkendelsen af selvet som mulighed, som *l'homme capable*, frem for en reaktualisering af Aristoteles' ontologi, hvor væren som sand eller væren som substans gives forrang. Handlen eksempelvis som talehandling er det bedst egnede begreb for en filosofisk antropologi, der lader anerkendelsen være menneskets ontologiske træk.⁴⁹ Væren som 'handlen' er en attestations-hermeneutisk forskydning af udsigelsen af væren som akt og potens. Begrebet udvikles i diskussion med moderne analytiske begivenhedsontologier, der ikke anerkender personer og handlinger som andet end hændelser. Den menneskelige handlen kan således ikke tages for givet som et begreb med ontologisk vægt.

Heideggers destruktion af repræsentationsmetafysikken

Spørgsmålet om ontologi over for metafysik og metafysikkritik bliver af Heidegger gjort til filosofiens grundspørgsmål, hvormed han bl.a. vender sig imod Husserls cartesianske subjektfilosofi. Denne ontologiske vending i fænomenologien har Ricœur taget kritisk stilling til, som det skal vises i det følgende.

Kritikken af subjekt- og substans-metafysik har været et hovedanliggende i tænkningen siden den tyske idealisme. Noget lignende gælder for Heideggers kritik af metafysikken, der går på, at den forveksler væren med noget værende og således tildækker værensspørgsmålet, som Heidegger anser for at være afgørende. Metafysikkritikken er naturlig et første skridt på vejen henimod en tænkning af væren som *tid* (eller *intet*). I et videre perspektiv fører Heideggers opgør med repræsentationsmetafysikkens sandhedsteori til, at han formulerer et temporaliseret begreb om sandhed som værensafsløring, der hænder og udgør et eksistenspoetisk åbenbaringsbegreb, der navnlig forbindes med det

⁴⁹ Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 144..

digteriske ord eller den førsokratiske værenstænkning. Dette er også en vigtig inspiration for Ricœur, der dog er mere optaget af udsigelsen af væren som mulig/virkelig, end af væren som sand/falsk (egentlig/uegentlig).

Heideggers destruktion af subjektmetafysikken fremgår af afhandlingen "Die Zeit des Weltbildes", som her skal fremdrages gennem Ricœurs udlægning.⁵⁰ Ifølge Heidegger hører forestillingen (eller repræsentationen) til *cogito*-metafysikkens epoke, der er kendetegnet ved at ud-kaste billeder af verden. Det problematiske heri er, at repræsentationens objektiverede sandhed samtidig medfører en tildækning af spørgsmålet om væren, som det ifølge Heidegger er filosofiens opgave at frilægge. Cogitoet rejser sig på grundlag af den nye matematiske naturvidenskab, der samtidig tildækker dets væren. Denne naturvidenskab har sat subjektet i stand til at forføje over det værende ved hjælp af en objektiverende og forklarende metode, der stiller objektet over for subjektet i en *vor-Stellung*. Sandhed defineres som korrespondens mellem begreber og deres indhold, og heri er den platonske metafysik (med geometri og matematik som idealvidenskaber) ifølge Heidegger blevet grundlaget for selvbevidstheden.

Det kalkulerende og beregnende menneske får gennem forestillingen vished og sikkerhed angående tingene og det værende. Af denne vished fremgår også cogitoets vished hos Descartes. I Descartes' metafysik bliver det værende for første gang defineret som forestillingens objektivitet og sandheden som forestillingens vished. Men med denne objektivitet fikseres subjektiviteten som den væren, der har visheden om objektet. Subjektets *position* er således samtidig med repræsentationen og dens sproglige form *propositionen* eller prædikatsætningen.⁵¹

⁵⁰ Heidegger: "Die Zeit des Weltbildes", i Heidegger: *Holzwege*, 73f.

⁵¹ "Ainsi, nous avons à la fois la *position* du sujet et la *proposition* de la représentation." Ricœur: "Heidegger et la question du sujet", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 226.

Descartes indleder den epoke, hvor verden bliver til *Bild* (verdensbillede). Subjektet er endnu ikke egoet, men det er et oprindeligt *substratum* (*hypokeimenon*). *Substratum* er basis for alle ting, men forstås hverken som mennesket eller egoet. Først med Descartes og repræsentationens metafysik bliver subjektet identificeret med egoet. Jeget udpeges til at være det første og reelle *subjectum* eller fundament og derved sker en sammenblanding og identifikation af de to betydninger af subjekt som fundament og som jeget i en psykologisk og grammatisk betydning. Subjektet bliver centrum for alt værende, mens verden bliver et billede, der står over for en betragter.⁵² Menneskets udpegning som subjekt er samtidig med og korrelat til bestemmelsen af det værende som forestilling. Det, der kan objektiveres i forestillingen, er virkeligt, fordi det kan betegnes og beregnes.⁵³ Ifølge Heidegger er cogitoet imidlertid en tidsbestemt sandhed, der hører til verdensbilledets epoke, og derfor havde grækerne ikke noget *cogito*. Hos grækerne havde mennesket derimod et væsen og en opgave i verden. De betragtede ikke verden, men vidste sig snarere betragtet af det værende.⁵⁴

Verdensbilledets tid er selviscenesættelsens tid. Mennesket anbringer sig i sin egen repræsentation, og deraf følger ønsket om at dominere det værende som helhed, hvortil teknikken bliver et middel. Cogitoets opkomst tolkes som den begivenhed, der ligger til grund for vor moderne (tekniske) kultur som helhed, og med *humanisme* betegnes derfor

⁵² "Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Ganzen angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen will." Heidegger: "Die Zeit des Weltbildes", 87

⁵³ *Op. cit.*, 85.

⁵⁴ "Vielmehr ist der Mensch der vom Seienden angeschaute, von dem Sichöffnenden auf das Anwesen bei ihm Versammelte. Vom Seienden angeschaut, in dessen Offenes einbezogen und einbehalten und so von ihm getragen, in seinen Gegensätzen umgetrieben und von seinem Zwiespalt gezeichnet sein: das ist das Wesen des Menschen in der grossen griechischen Zeit." *Op. cit.*, 89.

"jene philosophische Deutung des Menschen, die vom Menschen aus und auf den Menschen zu das Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt."⁵⁵ Cogitoet tilhører den metafysiske tradition, som Heidegger vil destruere, fordi den degraderer verden til et billede for subjektet i relationen mellem subjekt og objekt. Denne repræsentationsmetafysik ledsages af en psykologisk oplevelseshermeneutik, som den filosofiske hermeneutik vil gøre op med.⁵⁶ Gadamer diskuterer således på linje med Heidegger 'oplevelsen' som historismens livsfilosofiske grundlag, der eksempelvis hos Dilthey rører dens afhængighed af den naturvidenskabelige objektivitet.⁵⁷ Tvetydigheden i Diltheys bestræbelse for at grundlægge et åndsvidenskabeligt objektivitetsideal hidrører ifølge Gadamer fra en ikke-opløst cartesianisme og dens autoritetskritik. Dilthey kræver, at bevidstheden for at nå frem til en filosofisk grundlæggelse først må frigøre sig fra det autoritative gennem refleksion og tvivl, "das Bewußtsein das Autoritative abgeschüttelt hat und durch den Standpunkt der Reflexion und des Zweifels zu gültigem Wissen zu gelangen strebt. [...] Die Cartesianische Anklänge darin sind gar nicht zu überhören."⁵⁸

Repræsentationsmetafysikken tænker væren som psykologisk nærvær, og hermed tilsidesætter den ifølge Heidegger Daseins mere oprindelige tilhørsforhold til væren. Dette forhold gør repræsentationen til et spørgsmål om objektivering og teknisk beherskelse, paradigmatisk udtrykt ved

⁵⁵ *Op. cit.*, 91.

⁵⁶ "Das Seiende gilt erst als seiend, sofern es und soweit es in dieses Leben ein- und zurückbezogen, d.h. er-lebt und Er-lebnis wird. So ungemäß dem Griechentum jeder Humanismus bleiben mußte, so unmöglich war eine mittelalterliche, so widersinnig ist eine katholische Weltanschauung. So notwendig und rechtmäßig dem neuzeitlichen Menschen alles zum Erlebnis werden muß, je uneingeschränkter er in die Gestaltung seines Wesens ausgreift, so gewiß konnten die Griechen bei der Festfeier in Olympia niemals Erlebnisse haben." *Op. cit.*, 91.

⁵⁷ Jvf. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 239.

⁵⁸ *Op. cit.*, 241f.

sandhed som korrespondens. Denne diagnose af moderniteten som antropocentrisme og forfald ligger bag Heideggers tese om subjekt-metafysikkens værensglemsel. Heroverfor fremdrager han et alternativt begreb om sandhed som hændelse, afdækning og spil. Eksistential-ontologien i *Sein und Zeit* skal derfor ses som et prolegomena til den formal- eller fundamentalontologi, der ifølge Heidegger er filosofiens primære anliggende. Metafysikkens værensglemsel gør det imidlertid nødvendigt først at destruere metafysikken (humanismen). Metafysikkens sandhedsbegreb udelukker nemlig på forhånd sandhedsspørgsmålets ontologiske implikationer, idet det kun tager dets ontiske aspekter i betragtning. Dasein er et andet ord for selvets sandhed, og det er den, der skal afdækkes bag subjekt-metafysikkens fortrængning og tildækning.⁵⁹ Selve sandhedsbegrebet skal derfor omstilles fra korrespondens-modeller til sandhed som hændelse. Denne omstilling foretager Heidegger ud fra den græske grundbetydning af ordet *aletheia*, 'utillsørelighed', som således gør *væren-som-sand* til en privilegeret udsigelsesmåde hos Heidegger.

Ricœur er ikke uenig i Heideggers kritik af subjektmetafysikken, men til forskel fra Heidegger mener han ikke, at en ontologi, der vil være et alternativ til denne subjektmetafysik, nødvendigvis behøver at 'destruere' metafysikken ved helt at sætte sig ud over subjekt-objekt-forholdet og dets semantiske (propositionale) logik. Ricœur mener

⁵⁹ "La question du *qui* reste et doit rester question. [...] Cette question présente la même structure de question que la question de l'être. Ce n'est pas un donné, ce n'est pas quelque chose sur quoi on puisse s'appuyer, mais quelque chose sur quoi il faut enquêter. Ce n'est pas une position – une pro-position –; le *qui* demeure une question pour lui-même, parce que la question du *Soi* en tant que *Soi* est d'abord cachée; ce n'est pas par hasard que le problème du *Soi* paraît entrelacé avec celui du *on* : il apparaît dans le contexte de l'investigation sur la quotidienneté, c'est-à-dire sur un monde où 'chacun est l'autre et personne n'est soi-même' [...] Cette situation embrouillée fait de l'*ego* une question, non un donné." Ricœur: "Heidegger et la question du sujet", *Le conflit des interprétations*, 229.

snarere, at en alternativ ontologi skal udarbejdes inden for den traditionelle subjektfilosofi ad omvejen over sprogfilosofien, idet den semantiske og semiologiske lingvistik formidler selvets væren som begær og anstrengelse. Han bevarer derfor et vigtigt bånd til Diltheys mere cartesianske, fichteanske og hegelske hermeneutik og til den brug af begreber som bevidsthed, subjekt og objekt, der ifølge Heidegger er for metafysisk belastede til at kunne videreføres.⁶⁰ Ricœur knytter således til ved Diltheys begreb om objektivering og fiksering af livsytringer ved skriften og teksten i forståelsen af spillet mellem tekster som objektiverede tegn over for aktens og gentilegnelsens subjektive aspekt. Naberts tale om erfaringerne som en tekst, der skal fortolkes, understreger det kritiske og kontingente i selvforholdet.⁶¹ Heri ligger også et vist modtræk til Gadamer og den romantiske hermeneutiks betoning af tilhørsforholdet til traditionen over for den objektivering, distancering og kritik, som Dilthey gør gældende. Objektiveringen tillader at indføre forklaringsmetoder i åndsvidenskaben, hvorved fremmedgørelsen (også) konkretiseres på en *teknisk* (instrumental), men for selvforståelsen produktiv måde.⁶² Således åbner Ricœur den romantiske og eksistentialontologiske og fænomenologiske hermeneutik for en række nye former for 'teoriteknik' som semiologi, systemteori, ideologikritik og psykoanalyse, men uden at han hermed ønsker at vende tilbage til Diltheys psykologiske 'oplevelseshermeneutik', som Gadamers filosofiske hermeneutik med rette har kritiseret.

⁶⁰ Ricœur: "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey", i Ricœur: *Du texte à l'action*, 81-95.

⁶¹ J.Nabert: *Éléments pour une éthique*, 19f, 62f.

⁶² Ricœur: "La fonction herméneutique de la distanciation", i Ricœur: *Du texte à l'action*, 111-117. Ricœur knytter desuden i sin teori om selvet til ved Diltheys begreb om *Lebenszusammenhang*. Det er denne livssammenhæng, som biografien og den biografiske beretning retter sig imod, og derfor er den også central for teorien om erindringen. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 139, 168.

Ricœurs ontologiske position er et modtræk til en generel forsømmelse af ontologien i moderne sprogfilosofi. Det gælder ikke bare den af Nietzsche og Heidegger inspirerede poststrukturalistiske dekonstruktion af metafysikken, men også semiologien og den analytiske sprogfilosofi. Metafysiske spørgsmål om selvbevidsthed, frihed, vilje og væren opløses her, idet de ses som effekter af sprogs spil eller tegnsystemer. Ricœurs modificeringer af den semiologiske metafysikkritik består dels i hans differentieringer af metafysikbegrebet, dels i forsøget på en filosofisk nytænkning af sproget som diskurshændelse, udsigelse og fortolkning, der fører ud over sproget. Som sprogets eksterne referencer tematiserer Ricœur verden, den anden og subjektets egen selvrefleksion, der udgør ontologiske referencer for diskurs og tale. Ricœurs fortolkningsteori trækker på den moderne lingvistik, men uden at overtage dens idealer om at være en metafysikfri videnskab, der udelukkende beskriver sproget som lukkede systemer.⁶³

Metafysik og åndsfilosofi

Som en vag og foreløbig bestemmelse kan man på baggrund af det foregående sige, at ordet meta-fysik angiver et åbent forhold til det, der foreligger som givet (*physis*). Det, der står i et åbent forhold til *physis*, er menneskets bevidsthed eller ånd. Den gængse kritik af metafysikken går på metafysiske systemer, hvor det givne, naturlige bestemmes som en forudgivet tingslig objektivitet, og hvor 'ånd' derfor opfattes som et *supplement* til naturens præeksistente, rationelle former. Åndens frihed består her i at bringe begreberne i overensstemmelse med en forudgiven orden i et efterlignings- eller afspejlingsforhold, idet subjektet ensidigt underkaster sig objektivitetens nødvendighed og norm. Menneskets identitet og natur forstås herved på en tingslig måde, der begrænser dets

⁶³ Jvf. Ricœur: *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, og samme: *Soi-même comme un autre*, 349.

frihed og selvrefleksivitet til en erkendelse af, hvorvidt det er i overensstemmelse med sin naturlige bestemmelse, eller om det afviger fra den. Luhmann giver et rids over denne traditionelle dualistiske model og dens normative antropologi.⁶⁴ Spørgsmålet om menneskets væsen blev bestemt med sondringen dyr/menneske og med mennesket som *animal rationale*. Fornuften blev herved betragtet som menneskets *natur*.⁶⁵

Ud fra tanken om naturens normative naturlighed bliver sprog, skrift og tegn tænkt som et udvendigt supplement. I forbindelse med vendingen fra den semantiske logik (analysen af domme, påstande og benægtelser) til mere komplekse teorier om kommunikation tilkendes disse medier en anderledes radikal og konstituerende rolle for filosofien, end de har hos Aristoteles og Platon.⁶⁶ Omvendingen af rangforholdet mellem tegnet og det betegnede i den moderne semiologiske lingvistik reformulerer ældre moderne indsigter. En lignende vægt tildeles sproget nemlig i romantikken og den tyske idealisme. Sprogligheden ses her som paradigmet for sociale institutioner som rammer for den individuelle oplevelse af mening. Sproget betragtes som medium for udfoldelsen af menneskets historiske og individuelle væren, som oplysningens ahistoriske eller matematiske bestemmelser af natur og menneske havde undertrykt.

⁶⁴ Luhmann: "Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen", i Luhmann: *Soziologische Aufklärung* 6, 155.

⁶⁵ "Man könne die Natur nur an ihrer Natur, nicht an ihren Korruptionen erkennen (Pol. 1254a 36-37). Die Natur kann also natürlich und widernatürlich sein. Deshalb blieb die Theorie des Menschen und der Stadt eine in Physik und Metaphysik rückversicherte Ethik, also gebunden an das Normschema von konform/abweichend." *Ibid.*

⁶⁶ Mens tegnet traditionelt var tegn for en ting i et repræsentationsforhold, bliver tegnet hos Saussure betragtet som en indre forskel (*signifiant/signifiée*) i tegnet selv og således bliver tegnbegrebet et paradigme for selvreference. Herved revolutioneres sprogvidenskab, idet fonologien ikke mere beskrives som positive termer (lyde), men som et system af indre forskelle eller værdier, der også kan iagttages på andre mere komplekse niveauer, der som leksemer og mytemer ligger uden for fonologien.

Over for traditionelle forestillinger om naturens normativitet findes således også en anden traditionel opfattelse af forholdet mellem ånd og natur, hvor ånden ikke opfattes som et natursupplement, der passivt indordner sig under en given orden, det være værdiessensernes, naturens eller begrebernes orden. Den alternative model kan betegnes som konstruktivistisk. Dens moderne filosofiske udgave går tilbage til filosoffer som bl.a. N. Cusanus og G. Vico.⁶⁷ Vicos erkendelsesteoretiske grundsætning *verum factum convertuntur*, der er vendt imod cartesianismens ahistoriske metafysik, genoptages af Kants erkendelseskritik og i romantikkens sprog- og historiefilosofi hos navne som Herder, Humboldt og Hegel.⁶⁸ Denne konstruktivisme forlænges med forskellige accentueringer i Husserls fænomenologi, i den moderne filosofiske hermeneutik og i Luhmanns systemteori. Den filosofiske konstruktivisme betoner således åndens selvrefleksivitet som et treleddet forhold mellem frihed og natur og ikke som en toleddet passiv afspejling eller repræsentation af noget foreliggende. Subjekt-objekt-forholdet fordobles nemlig her i et tredje led, *selvet*, der kan konkretiseres på forskellige måder, der ikke begrænser sig til menneskets ånd.

På den baggrund kan man generelt skelne mellem en binær afspejlingsmodel, der rendyrkes i den klassiske metafysik hos Platon, Aristoteles og Descartes, over for en treleddet selvrefleksionsmodel som to alternative udformninger af forholdet mellem ånd og natur, der har været domi-

⁶⁷ Ifølge Gadamer betoner Cusanus ordets proceskarakter som et skabende og prismatisk moment og bringer herved noget afgørende nyt ind i neo-platonismen, der bliver bestemmende for opdagelsen af sproglighedens betydning for tænkning og væren, således som det formuleres af G. Vico og senere af Herder og Humboldt. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 438.

⁶⁸ Kants teori om 'syntetisk apriorisk' erkendelse som det hidtil 'højeste punkt' i tænkningen danner afsæt for Hegels eget begreb om begrebet, der med den absolutte viden skal overskride de begrænsninger, Kant afstikker for den endelige erkendelse *vis à vis* den guddommelige og skabende anskuelse. Jvf. C. Malabou: *L'avenir de Hegel*, 173.

nerende i den vestlige tænkning. Den konstruktivistiske åndsmodel har ifølge Gadamer sit udspring i treenighedslæren hos navne som Thomas og Cusanus, der betragter sproglighedens processuelle og prismatiske væsen som et spejl for den guddommelige treenheds indre liv.⁶⁹ Sprogligheden tilkendes herved ifølge Gadamer en helt ny ontologisk tyngde, som bl.a. Humboldt har erkendt med sin tese om sproget som menneskeåndens *energeia*. Væren som rettethed og bevægelse imod fuldendelse er således karakteristisk for det bibelske ord og for den treenighedstanke, der i den tidlige kristendom udvikles som en kommunikativ struktur i den guddommelige væren. Ifølge Gadamer indeholder det bibelske ord kimen til en ny filosofisk forståelse af sprogligheden som værensformidling, der bliver aktualiseret med den kristne inkarnation. Fælles for disse sprog- og kommunikationsteorier er, at formidlingen betones som et selvstændigt ontologisk aspekt. Dette gør sig også gældende i Ricœurs hermeneutik og hans dermed sammenhængende teori om identiteten, der lader tegnene, sproget og symbolet være selvforståelsens og værensbegærets medium. Mens sproget således tænkes at være en konkret formidling mellem det samme og det andet, kan selvet ikke adresseres som en substantiel sjæl, men må gribes indirekte som en refleks eller effekt af noget andet, der gør selvet ubestemt. Ricœurs hermeneutik åbner således et spillerum for selvbestemmelse og for en kapacitet eller kunnen-væren, som gør begreber som frihed og ansvarlighed meningsfulde. Selvets ontologi er bygget op på en dialektik mellem det samme og det andet, der konkretiserer selvet gennem fænomenologiske og hermeneutiske udlægninger af det ikke-identiske, det andet, som selvet er medbestemt af. Herved udvikles samtidig en ny forståelse af det identiske og det samme som det, der netop ikke kun er givet, men er bestemt, valgt og anerkendt som sådan, da også det kunne have været anderledes.

⁶⁹ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 422ff, 429, 469f.

Hinsides metafysik og moral som metafysikerstatning

Ricœurs tænkning besjæles af en forestilling om grænsen, der udgør et spændingsfelt mellem religion og filosofi. Herved skiller han sig ud fra andre nutidige tendenser i teologi og filosofi, hvor opgivelsen af refleksionens universalitet har medført en specialisering og marginalisering af henholdsvis teologi og filosofi. Denne regionalisering sker eksempelvis i form af en *etisering* af tænkningen, der i vidt forskellige perspektiver kan ses hos tænkere som J. Habermas og D. Henrich og sågar i Nietzsches moralfilosofi. Mens rationalitet for Habermas er forbundet med den normative fordring, der ligger i sproget, diskursen og den kommunikative handlen, da er autonomien som modernitetens normative kerne for Henrich knyttet sammen med en fordybet indsigt i selvbevidsthedens uomgængelighed. Selvbevidstheden tænkes her at modstå de refleksive og dialektiske spaltninger af selvet, som sprogfilosofien repræsenterer, ligesom den tænkes at unddrage sig en nietzscheansk, hermeneutisk og dekonstruktiv metafysikkritik.⁷⁰

Ricœurs hermeneutik er ganske vist også etisk bestemt, men den indeholder et modtræk til en adskillelse af religion og filosofisk refleksion, der i lyset af 'Guds død' får moralen til at fremstå som en kompensation, et *faute mieux*.⁷¹ Ricœur er heroverfor optaget af at redde etikken fra at få tildelt en funktion som erstatningsmetafysik. Dens rette plads og begrundelse skal søges i en ikke-metafysisk 'philosophia secunda', som er en etik efter aristotelisk forbillede.⁷² Metafysikken taler

⁷⁰ Jvf. f. eks. D. Henrich: "Das Selbstbewusstsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewussten Leben", *Fluchtlinien* 1982, 99ff, og Habermas' diskussion heraf i Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, 269ff

⁷¹ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. KSA 5, Abhandlung III, §28. Ricœur: *Penser la Bible*, 364-371.

⁷² For en samlet fremstilling af Ricœurs etik, se Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 199-344.

ikke kun om menneskets handle og liden, men om væren og intet, der overstiger det menneskelige og sociale perspektiv. Værenstanken er følgelig en modvægt til etikken, der bl.a. artikuleres æstetisk i det tragiske, som er et tilbagevendende topos i Ricœurs moralfilosofi.⁷³ Religionen handler tilsvarende om det onde i lyset af et håb, der ligger uden for menneskets magt, og det sætter et kritisk fortegn for transcendenzen. Metafysik og bibelsk religion angår således begge grænsen for det etiske syn på væren.

Hvor denne refleksion af etikken efter 'Guds død' forsømmes, kan der ske en 'absolutering' af moralen. Absolutering betyder i den forbindelse både at ophøje og at gøre (det faste) flydende (ab-solutus). Den 'metafysiske rest', som Habermas søger at bevare, er således opløst – eller absoluteret – i den kritiske fornufts flydende form. Såvel den neo-idealistske begrundelse af autonomien i selvbevidsthedens umiddelbare erfaring af sig selv hos Henrich som den moralske kritik af en sådan subjektmetafysik hos Nietzsche eller Habermas kan ses som forskellige aktuelle forsøg på at overvinde refleksionen i en ny social praksis (Habermas) eller gennem en kontemplativ besindelse på den forudgivne autonomi eller selvberoenhed hos Henrich. Problemet med denne absolutering af sproget, moralen eller selvbevidstheden er, at disse instanser belastes med at skulle give væren mening og retning. Væren tænkes ikke at have nogen mening, legitimitet eller retfærdiggørelse uafhængigt af den aktive moralske værdsættelse og kritik (viljen til magt hos Nietzsche) eller uden den filosofiske tilegnelse af selvbevidstheden hos Henrich. For Nietzsche har moralen således hidtil været det eneste, der har kunnet retfærdiggøre livet ved at give viljen en retning, nemlig som en 'vilje til intet'.⁷⁴ Mens hverken Henrich eller Nietzsche tillader en

⁷³ Jvf. f.eks. *op cit.*, 281-290.

⁷⁴ Livet opfattes af Nietzsche som mislykket, sygt og mangelfuldt, hvorfor det bliver op til viljen at give det en acceptabel form og retning. Viljen tænkes suverænt og uafhængigt af den sociale interdependens. Man kan derfor med rette tale om en

mere omfattende intersubjektiv formidling af selvbevidsthed eller vilje, kan Habermas snarere kritiseres for ikke at anerkende selvbevidsthed og vilje som subjektive instanser, der også må tages op uafhængigt af sproget, intersubjektiviteten og den kommunikative fornuft.⁷⁵ Tanken om livet og væren som gave og om moralens udspring i et overskud er fraværende i disse nutidige absoluteringer af hhv. vilje, moral og selvbevidsthed.⁷⁶ Ricœurs vision af væren som gave og kapacitet på trods af det tragiske og moralske onde er et alternativ til disse opfattelser. Denne metaetiske overbevisning eller tro er som nævnt bærende i Ricœurs begreb om *gavens økonomi*. Den begrænser etikken eller lovens funktion til at angå forholdet til den anden inden for en social og mellemmenneskelig gensidighed og til selvbevidsthedens

‘viljesmetafysik’ eller voluntarisme, der foregriber en eksistentialistisk overpointering af viljen. Jvf. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. KSA 5, Abhandlung III, §28, 411f.

⁷⁵ I Habermas’ kritiske fornuft mistænkeliggøres sansen for individualitet og alteritet som blotte ‘konventioner’ uden normativ gyldighed. Men dermed truer den ifølge Ricœur med at ophæve gensidigheden i idealet om kommunikationen, hvorved den bliver reduceret til den fornuftens monolog, som Habermas selv ønsker at overvinde i den kantianske morallære. Jvf. Ricœur: *Penser la Bible*, 183, 187. Gensidig anerkendelse forudsætter den grundlæggende asymmetri, der afdækkes i hhv. Husserls egologiske udgangspunkt for intersubjektiviteten og i Lévinas’ alteritetsteoretiske betoning af andenhedens højdedimension. Således bliver gensidigheden i anerkendelsen ikke bare værnet imod en udviskning af individualitetens singulære uerstattelige position, men anerkendelsens lighed bliver en mere paradoksal og momentan erfaring af generøsitet på trods af kampens nivelleringer. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 319-355.

⁷⁶ Dog er Habermas i sine senere tekster om religionen opmærksom på betydningen af førfilosofiske ekspressive semantikker som uundværlige for viljes- og meningsdannelse, for så vidt som disse traditioner kan gentegnes og gentænkes med et filosofisk begrebsarbejde. Habermas finder, at dele af teologien og tænkere som Benjamin yder et sådant arbejde, der også er væsentligt for religiøst ‘umusikalske’ borgere som ham selv. jvf. J.Habermas: “Den demokratiske retsstats førpolitiske grundlag”, i Habermas og Ratzinger: *Fornuft og religion*, 35, 41f.

autonomi (loven som fordring om selvansvarlighed) i spillet mellem det første og det femte bud. Det første bud fastholder gudbilledligheden uden *kærlighedens* fortegn og det femte bud angår forholdet til næsten som en tilsvarende gudbilledlig skabning. Det dobbelte kærlighedsbud repræsenterer heroverfor en restriktion af den generelle gudbilledlighed, der ikke er indeholdt i 1 Mos 1, 26f. Begrænsningen af Gud og gudbilledligheden til *kærligheden* foregriber den johannæiske definition af Gud over for den ubegrænsede forståelse af Gud som *væren* (2 Mos 3, 14).⁷⁷

I det følgende kapitel skal der gives en mere detaljeret redegørelse for, hvordan Ricœur bestemmer sin refleksionsteori i forhold til semantisk handlingsteori og til Husserls fænomenologi, idet Ricœur er optaget af den merbetydning, som formidlingen ved sproget og tegnene føjer til bevidsthedsfilosofien, og som berettiger til at holde fast i det ontologiske spørgsmål som horisont for tydningsfilosofien. Heri ligger et modtræk til andre former for metafysik såvel som til en sprogfilosofisk opgivelse af ontologien.

⁷⁷ Ricœur: *Penser la Bible*, 169.

Kapitel 3.

Polytetisk refleksionsteori

Tankebegivenheder – brud og kontinuitet

Her skal der gives en mere udførlig redegørelse for, hvordan Ricœur i sin hermeneutik kombinerer den idealistiske subjektfilosofi med fænomenologi og semantisk sprog- og handlingsteori. Redegørelsen er fremkaldt af de metafysiske og moralfilosofiske udfordringer til refleksionsfilosofien, som blev skitseret ovenfor. Da der er tale om en række forskellige positioner og diskussioner kan det være nyttigt at gå tilbage til de afgørende nybrud og tankebegivenheder, som Ricœur forudsætter i sit forhold til traditionen og til nutidige positioner, der afskriver refleksionen. En sådan besindelse kan modvirke, at den konkrete refleksion bliver en anstrengende reproduktion eller ond cirkel. Den konkrete refleksion bevarer således sin sammenhæng med refleksionens tetiske akt, der ud fra Fichte, Nabert og Husserl kan reformuleres som en spænding mellem objektivitet og handlen, som Ricœur karakteriserer som en 'polytetisk' intentionalitetsstruktur.⁷⁸ Den hermeneutiske vending betyder imidlertid, at udgangspunktet i subjektet forlægges til sproget, tegnene og kommunikationen som selvets fremmedgjorte ytringer, der kan gentegnes gennem fortolkningen. Dette udgangspunkt kræver en mere avanceret tværfaglig metode, der kan integrere forskellige diskurser og discipliner. Hermeneutikken og tilsvarende selvreferentielle teorier kan derfor med Luhmann karakteriseres som 'poly-konteksturale' andenordensbetragtninger.⁷⁹

⁷⁸ Jvf. Ricœur: *La sémantique de l'action*, 125

⁷⁹ Jvf. f.eks. Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 666, og samme: "Paradigm Lost. Über die Ethische Reflexion der Moral", i Luhmann og Spaemann: *Paradigm Lost*, 47.

I sine læsninger af Husserl angiver Ricœur således samtidig de bevægelser, han selv eller andre foretager, og hvorved besindelsen på tankebegivenheder og nybrud skaber en form for orientering i tænkningen, der gør nye skridt og bevægelser forståelige og mulige. Ricœur har således taget afsked med subjektfilosofiens prætentioner om at være selvbegrundende.⁸⁰ Med Husserl og Heideggers fænomenologi genoptages værensspørgsmålet derfor på den anden side af repræsentationsmetafysikkens opløsning. Spørgsmålet om det værendes væren stilles nu som et forhold mellem del og helhed i en fortolkningsfilosofisk udlægning af den menneskelige væren. Semiologi og systemteori er andre forskydninger af denne fænomenologiske ontologi og af de betydningshorisonter og traditioner, der tilkendes ontologisk vægt i hermeneutikken hos Heidegger, Gadamer og Ricœur. Disse brud betegner Ricœur som *tankebegivenheder*, der er afgørende for, hvordan spørgsmålet om selvets ontologi kan stilles idag. Udtrykket 'tankebegivenhed' spiller således en vigtig rolle i Ricœurs værk om anerkendelsen, *Parcours de la reconnaissance*. Ricœur reflekterer her over sin 'metode', den konkrete refleksion, på en måde, der generelt kendetegner hans måde at filosofere på.⁸¹ Anerkendelsens fænomen indkredses i en bevægelse mellem *ordets* semantiske og leksikalske polysemi og *begrebets* filosofihistoriske karriere, der har en næsten ligeså brudt og springende karakter. Det filosofiske begreb præges således forskelligt hos Kant (*Rekognition*), Hegel (*Anerkennung*) og Bergson (*reconnaissance*), der markerer spydspidserne i tre afgørende tankebegivenheder. Herved tegner Ricœur et omrids af en anerkendelsens *genealogi* i den

⁸⁰ Både cogito-filosofien hos Descartes og anti-cogito-filosofien hos Nietzsche betragtes som afsluttede kapitler i en overdrivelsens dialektik, der hos Ricœur skal erstattes med selvets hermeneutik, hvor *attestationen* afløser alternativet mellem absolut viden og absolut skepticisme eller nihilisme. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 14f.

⁸¹ Ricœur: "Introduction", i Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 13-39.

nietzscheanske betydning, hvor 'genealogi' er en metode, der undersøger spillet mellem sproglige betydningsudviklinger, semiotiske processer og filosofiske begrebsdannelser.⁸² Kant, Hegel og Bergson markerer således tankebegivenheder, der som brud og leksikalske lakuner muliggør, at anerkendelsesbegrebet kommer til at bære på nye filosofiske betydninger. Hos Descartes og Kant bruges begrebet således *aktivt* som det at identificere noget i en erkendelsesproces. Anerkendelsesmomentet er den aktive overvindelse af tøven og tvivl, der hos Descartes og Kant muliggør sande domme eller sande synteser. Hos Bergson udvikles heroverfor en selvrefleksiv betydning, der går på erindringens *genkendelse* af et erindringsbillede. Hos Hegel åbnes for en tredje betydningsudvikling af anerkendelsen som en *passiv* intersubjektiv andethed. Denne anerkendelsesteori er blevet aktualiseret af A. Honneth som social værdsættelse og af Ricœur selv, hvor perspektivet er at tænke anerkendelsen som gave, taknemmelighed og som fredstilstande i kampen.⁸³

Anerkendelsesteorien er således et eksempel på, hvad Ricœur forstår ved en konkret refleksion, der udfolder et tema gennem flere positioner og metoder ud fra en 'polykontekstural' logik. Hermed understreges det tetiske moment, der består i, at hermeneutikken selv sætter eller vælger sine kontekster svarende til refleksionens *akt* aspekt, som fremhæves af Fichte, Husserl og Nabert.⁸⁴ Hos de sidstnævnte er sprog- og tegnfilosofien imidlertid kun rudimentært udviklede, idet det her drejer sig om refleksionen som intentionel akt.

I forbindelse med en diskussion af handlingsbegrebet i hhv. den analytiske sprogfilosofi og i Husserls fænomenologi, viser Ricœur, hvorfor han ikke anser den fænomenologiske refleksion for at kunne

⁸² Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. KSA 5, Abhandlung II, §§ 12f, 313-318.

⁸³ Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 10ff, 32ff.

⁸⁴ Nabert taler om refleksionens flerhed af 'brændpunkter': "Il y a des foyers de la réflexion" J.Nabert: *Éléments pour une éthique*, 63.

oversættes til dagligsprogsfilosofi, men at der er tale om to forskellige spørgemåder, der gensidigt belyser hinanden. Dette har betydning for Ricœurs stilling til den sproglige vending. Til forskel fra eksempelvis Habermas og Tugendhat fastholder Ricœur, at der i refleksionen ligger en mere fundamental ontologisk betingelse for at tale om selvbevidsthed og selvbestemmelse, der ikke restløst lader sig transformere til en sprogfilosofisk tese om en 'propositional bevidsthed'.⁸⁵ Tesen om refleksionens ontologiske nedfæstelse i det førsproglige er navnlig vigtig i Ricœurs teori om *symbolets* dobbeltbetydning. Symbolteorien viser, at hermeneutikken både er en metodisk (teknisk) og filosofisk formidling af tænken og væren.

Vendingen mod sproget

Talen om 'vendingen mod sproget' hos Habermas og E. Tugendhat har baggrund i den semantiske sprogfilosofi og pragmatik i bred forstand. Den har ifølge Tugendhat – sammen med hermeneutikken – helt afløst fænomenologi og enhver anden form for transcendental selvbevidsthedsfilosofi. Det afgørende punkt er for Tugendhat, at den semantiske prædikation ikke er en syntese, men selv er den mindste enhed, som refleksionen ikke kan gå bagom.⁸⁶ Refleksionen er henvist til at følge dagligsprogets regler, og bevidsthed skal derfor forstås som 'propositional bevidsthed' og ikke som noget uafhængigt af den sproglige praksis. Dermed sætter prædikatsætningen (propositionen) og det at beherske sprogets regler en stopper for refleksionens regres. Det opfatter Tugendhat og Habermas som en eftermetafysisk vending mod sproget. Ud fra Ricœurs refleksionsfilosofi er denne vending imidlertid snarere en subtil tilbagevenden til en ureflekteret metafysik, nemlig i form af en

⁸⁵ E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, 20f.

⁸⁶ H.C. Wind: "En sprogfilosofisk kritik af fænomenologien. Ernst Tugendhat", *Philosophia*, årg. 19, 1990, 124.

hypostasering af sprogets regler og den sproglige praksis som en sidstebegrundelse, der tillader at transformere alle refleksive spørgsmål om mening og forståelse til spørgsmål om at vide, hvordan sprogets regler foreskriver meningsfuld handlen, opleven og tænken. Denne løsning på metafysikkens problem tilfredsstiller ikke Ricœur.

Både den filosofiske semantik og Husserls fænomenologi spiller derfor en central metodisk rolle for Ricœurs konkrete refleksion. Til forskel fra Tugendhat finder Ricœur en afgørende pointe i, at Husserls fænomenologi forbliver en refleksionsteori, mens sprogfilosofien ønsker at overvinde både refleksions- og bevidsthedsfilosofien, idet den standser op ved dagligsprogets regler som et kvasimetafysisk holdepunkt. Den analytiske sprogfilosofi kommer derfor til at udgøre en central med- og mod-spiller i Ricœurs bestræbelser for at formulere en konkret refleksionsteori, der også kan artikulere fænomenologiens og hermeneutikkens forudsatte ontologi, som er intentionalitetens underliggende 'jeg kan'.⁸⁷ Ricœur sammenligner fænomenologi og analytisk semantik med henblik på ligheder og forskelle. I begge tilfælde drejer det sig om en tydeliggørelse (*clarification*) af hhv. udsagn (semantik) eller af det umiddelbart oplevede (*essence de vécu*) (fænomenologi): "Clarifier c'est distinguer; dire 'ceci n'est pas cela', faire des listes, des inventaires, bref instituer des différences. La phénoménologie est tout entière un art de la distinction, donc la différence."⁸⁸ Dialektikken er heroverfor en overgangens og sammensætningens kunst, som både fænomenologien og semantikken adskiller sig fra.⁸⁹

⁸⁷ Se hertil navnlig studierne 1-4 i Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 39-136.

⁸⁸ Ricœur: *La sémantique de l'action*, 116.

⁸⁹ "En ce sens, les philosophes anglais et les phénoménologues sont également opposés à la méthode dialectique; c'est ce qui les rapproche. Voilà donc un art de la distinction, une technique de la clarification, qui place les deux entreprises au même plan de discours." *Ibid.*

Hermeneutikkens iboende ontologi skal ganske vist også konkretiseres ved sprogligheden, men synet på sproget og sætningen bliver her reflektivt og syntetisk til forskel fra en rent analytisk opfattelse af sprogligheden. Refleksiviteten viser sig bl.a. som det viljesmoment i udsigelseslogikken, som Descartes fremhæver i sin "IV. Méditation". Påstand og benægtelse forbinder her en logisk bestemmelse med den kraft (*passion*), hvormed viljen påstår, sætter eller benægter noget, og som forbinder det kognitive med vilje og følelse. Det volitive moment forbindes følgelig med sætningens veritative moment, hvorved påstanden får en spekulativ resonans eller merbetydning, som Ricœur udlægger gennem den aristoteliske lære om påstande og nægtelser (*apophansis*).⁹⁰ Ricœur og Gadamer fremhæver således sprogets værensformidling over for teorier, der underbestemmer sprogets meningsoverskud.⁹¹ Som en sådan merbetydning peger Ricœur på det volitive moment i verbet, der ligger i at påstå eller benægte.⁹² Talehandlings-teorien har fremhævet delaspekter heraf i form af den kraft, *energeia*, der forbindes med bestemte typer talehandlinger (konstative og performative) som hhv. illokutionær og perlokutionær *force*. Således er den semantiske formidling af benægtelse og påstand et aristotelisk modtræk

⁹⁰ Ricœur: *L'homme faillible*, 49f. Der henvises her til Aristoteles' analyse af den såkaldte *apophansis* (udsigelseslogik) i *De interpretatione*, § 3 og § 6. Hos Aristoteles bliver *apophansis* ganske vist ikke taget op ud fra subjektet, men ud fra verbets tider. Hans sprogteori er dog fortsat bestemt af det spørgsmål om *navnes* rigtighed, der dominerer teorien om sproget før Aristoteles, f.eks. i Platons *Kratylos*. Det afgørende nye er Aristoteles' opdagelse af *verbets* betydning for sandhedsfunktionen.

⁹¹ Bag denne opvurdering af sproget ligger som nævnt den kristne inkarnationstanke og den dermed sammenhængende lære om *verbum*, hvorved sprogets eksterne aspekter (talen og navnlig samtalen) får en betydning, det ikke havde i den platoniske eller stoiske lære om *logos* som tankens *indre* ord. Jvf. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 422, 432.

⁹² Ricœur: *L'homme faillible*, 50.

til en stoisk voluntarisme i Descartes' viljesfilosofi, som Ricœur genfinder i Husserls *epoché* og mere generelt i semiologiens sprogsyn.⁹³

Over for tesen om sprogliggørelsen af refleksions- og bevidsthedsfilosofien fastholder Ricœur således sin tilknytning til Fichte, Nabert og Husserls tale om jeget som en underliggende intentionalitetspol, der primært har en praktisk, eksistentiel karakter og sekundært er en epistemisk position. Hermed betoner han, at den menneskelige væren er en *handlen*, der går forud for, og som overstiger den faktiske empiriske handlen og tale, og som hos Tugendhat kaldes *selvbestemmelse*. Denne væren består ifølge Ricœur i at *kunne* sætte, hævde og bekræfte, og den angår hele selvets væren, således som den *ex negativo* afdækkes gennem fejlen og fortrydelse.⁹⁴ Den er ikke kun en aktualiseret, empirisk eller biologisk selvopholdelse, men netop en *kapacitet*, der er mere afgørende for personen og det interpersonale forhold end overlevelsen. I min fejlen erfares tillige en dunkel ikke-væren, som er modbegrebet til urbekræftelsen, der begge tematiserer min væren som helhed, hinsides det, jeg er, når jeget som semantisk og grammatisk subjekt udpeger sig selv, taler eller handler. Frisættelsen af denne potentialitet er for Ricœur det etiske og religiøse grundspørgsmål, der gør det onde og transcendensen til filosofiens grænsespørgsmål.⁹⁵ Urbekræftelsens virtuelle status kalder på refleksionens skitseringer og udkast af, hvori denne akt består. Hermed tangeres spørgsmålet om skabelse, om et selv, der er sat, men ikke har sat sig selv. Refleksionen er således ifølge Ricœur en opgave om at gentlegne værensbekræftelsen gennem tilegnelsen af de værker, institutioner, tegn og tekster, der vidner om dens rod i det ubevidste, metafysiske værensbegær. Det, der her gentilegnes, er fortsat en 'væren-

⁹³ Voluntarismen kan særligt fremhæves i Nietzsches 'semiotik', der identificerer 'viljen til magt' med semiotiske processer. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. KSA 5, Abhandlung II, §13, 317.

⁹⁴ Ricœur: *L'homme faillible*, 16.

⁹⁵ *Ibid.*

kunnen', en mulig opleven og handlen. Den fremstilles i fiktive, virtuelle verdener, der manifesterer sig for erindringen, håbet, utopien og imaginationen. Denne potentialitet giver sig til kende gennem symbolets appel i drømmen, det ubevidste, religion og kunst. Der er tillige tale om en *fordret* væren, der skal gentegnes, mere end noget allerede foreliggende og givet. Fordringen udspringer ikke primært af pligten, men af det begær efter selvrealisering, der konstituerer bevidstheden, og som uden den symbolske formidling bliver afkortet og klangløs. *Fortolkningen* er resultat af det arbejde, der til stadighed forbinder det mulige og det virkelige i et spil mellem begær, stræben, kamp og arbejde. Værensbekræftelsen er således givet indirekte gennem de tegn og værker, der vidner om den. Tegnene fremtræder som refleksionens andet, der tænkes at kunne vejlede det begær og den stræben, der ifølge Ricœur er etikens spinozistiske grundmotiv. Denne refleksionsmodel kan også bestemmes ud fra den hegelske tanke om erfaringen som en 'erfaring med erfaringen', der indgår centralt i den filosofiske hermeneutik hos både Heidegger og Gadamer.⁹⁶ Den samme cirkulære struktur finder Ricœur i Naberts teori om urbekræftelse, negation og gentegnelse (*récupération*), der fordobler refleksionen som en 'refleksion af refleksionen':

Je voudrais esquisser, sur cette base, une *réflexion sur la réflexion* par laquelle il serait possible de récupérer, au cœur de la dénégation, "l'affirmation originaire", comme dit M. Nabert, *l'affirmation originaire* qui s'annonce ainsi à coup de négations.⁹⁷

⁹⁶ Hegel definerer erfaring som en dialektisk bevægelse: "Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird." Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 78. Jvf. M. Heidegger: "Hegels Begriff der Erfahrung", i Heidegger: *Holzwege*, 111-204.

⁹⁷ Ricœur: *Histoire et vérité*, 346.

Ifølge Ricœur består der en væsentlig forskel mellem en semantisk handlingsteori på den ene side og den refleksive teori om handlingen på den anden, der ligger i Fichtes begreb om *urhandlingen* og den tetiske dom og i den tilsvarende tetiske struktur, som Ricœur finder hos Husserl og Nabert.⁹⁸ I den semantiske handlingsteori bliver der ikke plads for en refleksiv eller dialektisk teori om erfaringen, og dermed falder det afgørende *transformative* moment væk, der forudsættes i spillet mellem bevidsthedens arkæologi og teleologi.⁹⁹ S. Raffnsøe betoner den *transformative* forståelse af erfaringen som et centralt tema i moderne filosofi.¹⁰⁰ Erfaringens 'nye sande genstand' indeholder den første genstands intethed, og er den "med erfaringen gjorde erfaring."¹⁰¹ Gadamer udlægger dette hegelske begreb om erfaring som en omvendelse af bevidstheden.¹⁰² Antagelsen af dette transformative moment er baggrund for tesen om, at selvbevidstheden kan konkretiseres gennem fortolkningernes konflikt. Overbevisningen om, at konflikten vil afdække nye muligheder, er ikke en viden, men netop en filosofisk satsning eller risiko, der tages op som selv-attestation. Dialektikken mellem bevidsthedsarkæologi og -teleologi forudsætter således en tværgående ontologisk horisont, der som en virtuel dimension forbinder væren med tanken og talen (*logos*). Ontologien forlener således sprogfilosofien med en refleksivitet, som semiologien og den analytiske filosofi søger at undgå.¹⁰³

⁹⁸ Semantiske handlings- og talehandlingsteorier diskuteres udførligt i kapitlerne 3 og 4 i Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 73-136.

⁹⁹ Jvf. S. Raffnsøe: *Sameksistens uden common sense*, 129, note i.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 79.

¹⁰² Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 337.

¹⁰³ Spillet mellem væren og tænken, der udspiller sig på sprogets semantiske niveau, er i hermeneutikken hos Gadamer og Ricœur inspireret af Hegels vision om den spekulative sætning. Den spekulative sætning er en "Tun der Sache selbst", der

Ricœurs sondring mellem det cartesiske refleksionssubjekt hos Fichte og Husserl på den ene side og selvets hermeneutik på den anden grunder i en hermeneutisk skelnen mellem ontologiens meta-genrer (det samme, det andet og analogien) over for mere konkrete semantiske, fænomenologiske, etiske og hermeneutiske kontekster (og 'konteksturer'), der er knyttet til partikulære traditioner og konventioner. Selvbevidsthedens formidlinger er ikke direkte underlagt ideen om identitet i en 'tingslig' betydning, men befinder sig i et spil mellem *idem* og *ipse*, der unddrager sig en endelig definition.

Refleksionssubjektet tilhører i den cartesianske tradition de såkaldte 'store' genrers dialektik, der udspiller sig mellem det samme og det andet. Metoden er imidlertid analytisk deduktiv og tillader ingen dialektik eller hermeneutik. Descartes forudsætter, at der i sjælen gives klare og distinkte ideer, der er det medfødte grundlag for sande domme. Subjektet stilles her over for objektet som meningens herre. Selvets hermeneutik udgør heroverfor et mere spredt felt, der undslipper en direkte substantiel fiksering. Selvet kan i stedet tages op i en fænomenologisk og sprogfilosofisk indkredsning af spillet mellem det samme og det andet som aspekter af selv-attestation. Selv-attestationen peger hen mod en handlingens ontologi, der giver en ny åbning af en traditionel værenstænkning, som hverken er væren som substans eller sandhed. Heri ligger en diskussion med Heideggers reformuleringer af væren i *Sein und Zeit* som hhv. fakticitet og *Sorge* eller som *aletheia* hos den sene Heidegger.

Således genoptages værenstænkningen af Ricœur i en forskudt form, der bl.a. profileres i diskussioner af eksempelvis Lévinas' uendelighedsmetafysik, der repræsenterer et brud med enhver form for ontologisk endelighedsmetafysik fra Hobbes til Hegel og Heidegger. Heroverfor

bevæger tanken og forbinder den med væren. Jvf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 59f.

søger Ricœur at betone en handlingens og selvbegrænsningens ontologi, der ligger på et andet plan end handlingens semantik, og som forlener sprogfilosofien og etikken med en transcendental dimension. Den transcendentale dimension er det forudsatte, der ikke må forveksles med det empiriske niveau, hvor konkrete handlinger, sprog og fænomener tages op. Selvom denne ontologi kun er tentativ og ofte kun antydnet, udgør den ikke desto mindre den underliggende sammenhæng i Ricœurs værk. Opgøret med subjektfilosofien er ikke en afsked med den ontologiske spørgen, men en reformulering på et ligeså radikalt plan, idet den religionsfilosofiske horisont er afgørende for, at hermeneutikken ikke bliver en postmoderne retorisk skepticisme.

Refleksionsteoriens to brændpunkter – Kierkegaard / Nabert

Den ontologi, der udfoldes i selvets hermeneutik, kan som nævnt belyses gennem Ricœurs reception af Nabert og Husserl, der begge fremhæver handlingens ontologiske status. Ricœurs videreudvikling af Naberts systematiske ansats består først og fremmest i at uddybe vidnesbyrdets og åbenbaringens semantiske, eksegetiske og hermeneutiske perspektiver. Over for Nabert betoner han, at *begivenheden*, der vidner om det absolutte, kommer før autonomien som en erfaring af lovens sublimitet.¹⁰⁴ I tilslutning til Nabert vil Ricœur imidlertid fastholde det absolutte med *vidnesbyrdets* kategori over for en hegelsk filosofi om det absolutte som viden.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Ricœur: "L'acte et le signe selon Jean Nabert", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 211f. Samme: *De l'interprétation*, 50.

¹⁰⁵ Jvf. Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", *Lectures* 3, 139. Ricœur: "Herméneutique de l'idée de Rélévation", i Ricœur: *La rélévation*, 47. I det komplementære forhold mellem refleksionens indre stræben mod det absolutte (fuldkommenhed) og ydre historiske vidnesbyrd om det absoluttes virkeliggørelse som gave uafhængigt af denne stræben betoner Ricœur, at forholdet ikke er reciprok, "tant l'initiative appartient au témoignage historique". *Op. cit.*, 53.

Spændingen mellem akt og tegn i subjektet er et fichteansk motiv i Ricœurs fortolkning af Nabert. Ricœur mener således, at en større opmærksomhed over for Fichte og Schelling vil kunne forny læsningen af Kierkegaard. Alt værdifuldt i den moderne filosofi, der ikke stammer fra Kant og Hegel, er frembragt af Fichte eller Schelling. Således er Fichtes distinktion mellem *Tathandlung* og *Tatsache* "le sol philosophique pour toute théorie de l'action, pour toute éthique qui serait irréductible à une simple théorie du devoir".¹⁰⁶ Fichte afstikker hermed det felt, hvori den kierkegaardske erfaring kan artikuleres.¹⁰⁷ Her finder den kierkegaardske diskurs sit filosofiske kommunikationsinstrument.¹⁰⁸ Ricœurs diagnose kan belyses med en note i *Begrebet Angest*, hvori forfatteren beklager den nyere filosofis grundfejl, som er, at den vil begynde med det negative. Begrundelsen for kritikken er imidlertid særdeles tvetydig og nærmest hegelsk i sin identifikation af intet og væren. Det positive er nemlig primært "i den Forstand, som naar man siger *omnis affirmatio est negatio*, hvor man sætter *affirmatio* først."¹⁰⁹ Fichte har ganske vist betonet den konkrete selvbevidsthed, men på en abstrakt måde, mener Kierkegaard, fordi han ikke har fordret inderliggørelsen, som er *visheden* for den enkelte. Fichte kritiseres således for ikke at sondre mellem objektiv *sandhed* og individuel *vished*.¹¹⁰ Uanset denne kritik karakteriserer Ricœur sin egen position med henvisning til denne fichteanske refleksionsstruktur som en 'polytetisk' refleksion, idet den har to brændpunkter, *akten* og *tegnets* objektivisering af akten. Denne opfattelse af refleksionen kan ses ud fra Nabert, der karak-

¹⁰⁶ Ricœur: "Philosopher après Kierkegaard", i Ricœur: *Lectures* 2, 38.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Kierkegaard: *Begrebet Angest* SKS 4, 445, note 1.

¹¹⁰ *Op. cit.*, 439. For en Ricœur-inspireret analyse af forholdet mellem uraffirmation og negativitet i Kierkegaards *Sygdommen til døden*, se A. Grøn: *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*. København 1997.

teriserer sin egen refleksionsteori ved dens to brændpunkter: *sandhed* (objektivitet) og *frihed* svarende til hhv. *tegnet* og *akten*.¹¹¹ I gentilegnelsen af tegnet sker formidlingen mellem disse to brændpunkter. Den transcendentale indbildningskraft, der hos Kant forbinder *anskuelse* og *forstand*, er ifølge Ricœur konstituerende for denne dobbelthed mellem akt og tegn, idet tegnet også omfatter 'værdi' og 'motiv' som objektiverede handlingsorienterende instanser. Sammenhængen mellem disse adskilte sfærer skal søges i *symbolet*, der viser tegnets dobbelthed. I tegnet er akten nemlig fremmedgjort eller skjult. Tegnets sande væren afdækkes følgelig i en gentilegnelse af dets *symbolske* dobbeltbetydning, der konstituerer en ny akt og en ny fremmedgørelse i tegnet. Denne dobbeltbetydning ville ikke være tilgængelig uden tegnet og det dermed sammenhængende meningsarbejde (stræben mod entydighed og objektivitet). I dette spil finder Ricœur ikke alene 'loven for ethvert symbol', men det, der overhovedet konstituerer fænomenet.¹¹² Fænomenet er følgelig korrelateret til en bekræftelse af selvet i dets forskellighed fra sig selv. Ifølge denne teori er vi aldrig i besiddelse af os selv, men altid i uoverensstemmelse med os selv, fordi vi ikke kan frembringe den totale handling eller det absolutte valg, hvori vi ville være helt tilstede: "Il nous faut sans fin nous approprier ce que nous sommes à travers les expressions multiples de notre désir d'être."¹¹³ Denne dobbelthed accentueres i særlig grad med vidnesbyrdets filosofiske og teologiske hermeneutik, hvor det objektive samtidig ses i lyset af det absoluttes selvtilkendegivelse. Af dobbeltheden mellem akt og tegn kan udledes et polytetisk spektrum af 'stillinger', som cogitoet kan siges at indtage. *Thesis* kan i den sammenhæng betyde subjektets 'stilling', hvordan det aktivt eller passivt stiller sig til (og skiller sig fra) noget som afgørelse og

¹¹¹ Ricœur: "L'acte et le signe selon Jean Nabert", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 212.

¹¹² *Op. cit.*, 230.

¹¹³ *Op. cit.*, 221.

valg. Dette fremgår af Kierkegaards beskrivelser af den indesluttedes ufrivillige 'stillinger', som han finder udtrykt i Bournonvilles fremstilling af Mephistopheles.¹¹⁴ Det dæmoniskes diskontinuitet fremstilles mimisk, mens troens kontinuitet har sproget og samtalen som sit medium.¹¹⁵ Kierkegaard betoner således også handlingens konstituerende betydning for selvet, men med en kritisk brod imod Fichtes forståelse af selvbevidstheden, der ifølge Kierkegaard mangler vished og inderlighed, og som han derfor kalder abstrakt. 'Handling' og 'gerning' skal heroverfor forstås som inderliggørelse og vished, for at der kan være tale om en 'konkret selvbevidsthed'; alene ved inderliggørelsens akt er selvbevidstheden således fri af det dæmoniske.¹¹⁶

Den polytetiske handlingsontologi – Husserl

En tilsvarende spænding mellem at sætte og afhænde udgør ifølge Ricœur en *polytetisk* struktur i Husserls intentionalitesbegreb. Mens Husserl ganske vist betoner perceptionens og blikkets betydning, søger Ricœur at udvide fænomenologien med følelsens og viljens aspekter. Denne bestræbelse er tænkt som et modtræk til den idealistiske og neokantianske drejning af fænomenologien, der opfatter den umiddelbare bevidsthed som en vidensmæssig vished eller selvgennemsigthed. Ricœur fremhæver her Malebranches bestemmelse af den umiddelbare bevidsthed og dens vished som en *følelse* over for Descartes' bestemmelse af den som en *idé*.¹¹⁷ For Ricœur er følelsen eller

¹¹⁴ S. Kierkegaard: *Begrebet Angest*, 214.

¹¹⁵ *Op. cit.*, 207f, 212f.

¹¹⁶ *Op. cit.*, 220, 224.

¹¹⁷ "[C]omme Malebranche l'a bien compris contre Descartes, cette saisie immédiate est seulement un sentiment et non une idée. Si l'idée est lumière et vision, il n'y a ni vision de l'Ego, ni lumière de l'aperception; je sens seulement que j'existe et que je pense; je sens que je suis éveillé, telle est l'aperception. En langage kantien, une aperception de l'Ego peut accompagner toutes mes représentations, mais cette

gemyttet således den mest konkrete formidling af den menneskelige helhed, men samtidig tilslutter han sig Kants kritik af den rationelle psykologi, læren om sjælen hos forgængere som Descartes, og af den associationspsykologiske forståelse selvbevidstheden hos Locke og Hume. Heroverfor drejer det sig om med Kant at fremdrage jegets umiddelbare position ad omvejen over objektkonstitueringen, den transcendentale syntese, der lader verden fremstå som modstand: "Si un monde lumineux est sans résistance – et en ce sens idéal – un monde 'ardu' n'est-il pas nécessairement plus réel, d'une réalité pour laquelle exister, c'est résister?"¹¹⁸ Denne erfaring af verden som modstand ligger imidlertid som en undertrykt tendens i Husserls egen perceptions-fænomenologi i form af en dybsindig teori om handlingen.

[U]ne tendance que j'appellerai volontiers fichtéenne [...] par tendance fichtéenne, j'entends cette tendance à traiter des actes, de tous les actes du cogito, en termes de position – thesis – *Stellung*. Cette notion de position peut être suivie comme un fil rouge qui court à travers l'œuvre.¹¹⁹

Omvejen over overbevisningens (*croyance*) tetiske akter og deres viljesmæssige præg indeholder således en modifikation af Husserls oprindelige tese om epochéen, der indstifter vishedens arkimediske punkt som en fænomenologisk 'skuen' (*Wesensschau*). Reduktionen i Husserls eidetiske beskrivelse består netop i at neutralisere alle 'tetiske' akter. Epochéen sætter parentes om alt det, der for den naturlige

aperception n'est pas connaissance de soi-même, elle ne peut être transformée en une intuition portant sur une âme substantielle; la critique décisive que Kant adresse à toute 'psychologie rationnelle' a définitivement dissocié la réflexion de toute prétendue connaissance de soi." Ricœur: *De l'interprétation*, 51.

¹¹⁸ Ricœur: *La sémantique de l'action*, 123.

¹¹⁹ *Ibid.*

indstilling beror på at 'sætte' noget som givet, eksempelvis verden. Alle modaliteter af tro (*croyance*) som vished, antagelse, gæt, spørgsmål, tvivl, negation og affirmation behandler Husserl som sådanne 'sættelser' (*positions*) eller tetiske akter. De korrelerer med forskellige modaliteter af væren i perceptioner af noget som *virkeligt*, *muligt*, *sandsynligt* eller *tvivlsomt*. Med teorien om antagelser (*croyance*) slår perceptionens fænomenologi imidlertid om i en *viljens* fænomenologi. Og derved afdækker den handlingens transcendentale karakter i stil med Fichtes "urdom" (jeg=jeg), der ledsager alle tankeopretationer og domme og sætter identiteten som *selvbestemmelse*. Affirmation og negation markerer yderpunkterne for de forskellige modaliteter af 'tro' (*croyance*), der gennemspilles af viljens fænomenologi, og som omfatter alle cogitoets akter. Denne forståelse af viljen indikeres i Descartes' "IV. Méditation", hvor viljen bestemmes som magten (*pouvoir*) til at påstå, sætte eller benægte, og som er medindeholdt i enhver dom. Husserls analyse af de 'doksiske' akter viser tilsvarende, at perceptionens fænomenologi er nedfæstet i viljens fænomenologi: "Cette théorie de la position est implicite à la notion même d'acte, dont celle d'objet est le corrélatif; un acte, c'est ce qui peut être opéré ou effectué, amorcé, repris, maintenu, suspendu; l'acte, c'est le 'je peux' du 'je pense'." ¹²⁰

Som den handling, der ligger til grund for alle cogitoets akter, er et 'jeg kan' (*je peux*) forudsætning for, at cogitoet kan anses som en ansvarlig og selv-nærværende instans.¹²¹ Denne transcendentale logik er ifølge Ricœur den sene Husserls modtræk til en etisk neutralisering og

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Aktens 'jeg kan' er ikke en prærefleksiv 'viden om/af sig selv', men en refleksiv følelse, der ikke lader sig objektivere i et tegn, og således er den unddraget refleksionens cirkel. Som en refleksiv ontologisk følelse (af at kunne være) er denne værensbekræftelse graderet i spillet mellem sorg og glæde forstået som ontologiske følelser, der afspejler grader af mangel og fejlen, og som Ricœur udfolder i tilknytning til Spinoza. Ricœur: *L'homme faillible*, 155f.

anonymisering af jeg-polen, der bliver konsekvensen af en adskillelse af formel logik fra den transcendentale logik, der angår konstitutionsproblematikken, jegets 'urhandling'.

Den formelle logik svarer til den eidetiske beskrivelse, regnskabsaflæggelsen for *noemaets* mening, og den kræver som sagt en reduktion af alle tetiske akter. Modificeringen af denne fænomenologiske tese resulterer i en højere og mere sammensat *noese* ('det vilkede'), der som sit objektive *noematiske* korrelat har 'det besluttede som sådan' (*le 'décidé comme tel'*). Til beslutningens *noema* svarer en volitiv position som *noetisk* korrelat. Urtesens oprindelige enhed forandres herved til en 'polytetisk' intentionalitetsstruktur.

Mais cette thèse est une thèse composée, une thèse à plusieurs rayons, dans laquelle on trouve des positions de choses, des positions de croyance, des positions de valeurs. Cette acte n'est pas seulement "thétique"; il est "polythétique"; c'est pourquoi on ne peut décrire sa structure noético-noématique qu'en bout d'analyse, après avoir parcouru les thèses simples que sa constitution polythétique enveloppe.¹²²

Viljens polytetiske væsen rummer flere lag, hvoraf 'det besluttede' kun udgør det sidste. Denne omvej over viljens fænomenologi er ikke blot en udvidelse af perceptionens fænomenologi. Den rummer ifølge Ricœur originale indsigter, der bryder fænomenologiens idealistiske, nykantianske tendens.¹²³ Refleksionsteoriens begreber fordobles herved i en

¹²² *Op. cit.*, 125.

¹²³ "[E]lle éclaire rétrospectivement des aspects importants du vécu que les actes objectivants n'auraient pas mis en lumière. Ainsi le décidé découvre le monde comme cela qui comporte du décidable, donc des lacunes, où il y a 'quelque chose à faire par moi'. Le 'à-faire-par-moi' découvre le monde comme champ d'action, avec

spænding mellem refleksion og bevidsthed, som Ricœur vil transformere til en hermeneutisk tegn- og formidlingsfilosofi. Den hermeneutiske transformation heraf er både mere omfattende og konkret end de ansatser hertil, som han fremhæver hos Husserl og Nabert.

I Husserls tegnteori kan dette problemkompleks angives ved forholdet mellem *noesis* og *noema* i intentionaliteten. Problemstillingen forskydes og udvides imidlertid hos Ricœur til at omfatte hele den diskursive formidlingssfære, der stikordagtigt kan angives med teorier om symbol, tegn, sprog og tekst. Dette kan ses som en hermeneutisk konkretisering af spillet mellem begrebet og forestillingen i Hegels åndsfilosofi, der er en filosofisk reformulering af den kristne åbenbaring og treenighedslære. Begrebets overskridelse af forestillingens objektiveringer udtrykker ifølge Hegel en utilfredsstillet (*fichtean*) stræben, som er en dissonans mellem akten og tegnet, der skal forsones i Hegels egen teori. Denne mangel afdækkes i lyset af det absolutte, der i inkarnationen selv gennemlever begrebets negativitet, som Hegel kalder den spekulative langfredag.¹²⁴ Her afhændes alle forestillinger i det absoluttes selvoffer.

Disse tungtlæssede filosofiske konnotationer klinger med i Ricœurs symbolbegreb. Symbolet rummer således et meningsoverskud, der sætter tegnet som repræsentation og forestilling sammen med det, der overskrider tegn og forestilling, nemlig *akten* og det *begreb*, der gentilegner akten og tegnet. Begrebet betegner en helhed, som forestillingen kun er en del af. Subjektet står udenfor, idet det netop *forestiller* sig denne helhed som noget bestemt objektivérbart. I spillet mellem symbolet og refleksionen afsløres det, at symbolet ikke er en oprindelig enhed, men at symbolet altid allerede er udlagt i de tegnsystemer, tekster og kvasi-tekster (fortællinger og myter mm.), det er indvævet i, og at der består en

ses chemins et ses obstacles, ses facilités et ses difficultés. L'ardu est une dimension du monde au même titre que le perçu. Monde comme praticable ou impraticable, et pas simplement comme perceptible." *Op. cit.*, 126.

¹²⁴ Hegel: "Glauben und Wissen", i Hegel: Werke 2, 432.

mere eller mindre åben strid mellem disse udlægninger. Men endnu mere grundlæggende vidner symbolets sammenhæng med indbildningskraften om, at symbolets tvetydighed og spaltning grunder i refleksionens indre tidslighed, som Ricœur udlægger med henvisning til Kants begreb om *selvafficering*.¹²⁵ Hermed bestemmer Kant den indre tidsbevidstheds passive syntese som et paradoks.¹²⁶ Symbolet vidner således også ifølge Ricœur om en spaltning mellem det transcendentale og det empiriske, der fremkalder refleksionens analytiske distancering. Denne spaltning kan ifølge Ricœur forskydes og konkretiseres, men ikke overvindes eksempelvis i en sprogfilosofisk 'de-transcendentalisering', som mange med Habermas antager med 'vendingen mod sproget'.

Symbol og metafor manifesterer således ifølge Ricœur en refleksivitet i sproget, der tages op som en uophævelig spænding mellem akt og tegn. Sproget lægger derved selv op til en tegnfilosofisk og semantisk formidling af den transcendentalfilosofiske urproblematik, der angives med Kants transcendentale apperception og med Fichtes tetiske dom. Denne urproblematik forskydes i Ricœurs konkrete refleksion fra fænomenologiens analyse af *mening* som intentionalitet til *betydningen* som en effekt af tegnet. I semiologien tages tegnet op som en indre distinktion i tegnet selv, som således tænkes at indstifte den symbolske funktion. Tegnet som en immanent distinktion er således ifølge Saussure en transcendental mulighedsbetingelse for sprog og socialitet.¹²⁷ Ricœurs hermeneutiske semantik adskiller sig fra former for analytisk sprogfilosofi, der vil undgå sprogets transcendentale resonans og derfor ikke kan lade hverken metaforen eller symbolet have en formidlende eller ontologisk merbetydning.

¹²⁵ *Op. cit.*, 220f.

¹²⁶ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B153-156, Ricœur: *Temps et récit III*, 68-89.

¹²⁷ Ifølge Saussure er semiologien ikke en *tegn-filosofi* som C.S. Peirces semiotik, men snarere en *sociologisk* teori om tegnenes fundamentale rolle i det sociale liv. Det begrundes ligheder mellem semiologien og Luhmanns systemteori.

Semantik og fænomenologi i hermeneutisk perspektiv

Hos Aristoteles finder Ricœur det afgørende antikke tilknytningspunkt for sin hermeneutiske sprog- og viljesfilosofi, der stikordsagtigt udfoldes i et samspil mellem etikens *phronesis*-begreb og udsigelseslogikkens begreb om *apophansis*. Ricœur går imidlertid ud over Aristoteles, når han søger at holde disse aspekter sammen i selvets og handlingens *ontologi*, som der kun glimtvis lægges op til hos Aristoteles selv. For det er som nævnt et åbent spørgsmål, hvilken ontologisk rang etikens *phronesis* og semantikens *apophansis* overhovedet tildeles hos Aristoteles, når ontologien her overvejende er reserveret for den teoretiske fornuft (*safia*). Hermeneutiske sprogfilosoffer som Gadamer, Lohmann og Ricœur fremhæver heroverfor den implicitte ontologi i Aristoteles fortolknings-teori. Ricœur er således især optaget af spillet mellem den semantiske påstand og den eksistentialontologiske tese om urbekræftelsesakten. Selvet, som det reflekteres i dagligsprogets sætninger, tages op som en refleks af (verdens)sjælens særlige væren som mulig og virkelig hos Aristoteles, og derved søger Ricœur at indkredse både sprogets og især selvets metafysiske rang. Den implicitte sammenhæng mellem selvet, sproget og væren, som han selv og Gadamer rekonstruerer hos Aristoteles, opløses i stoicismen, der ifølge Hegel kan stiliseres som en opdagelse af subjektet, der er isoleret fra verden, og som derfor resulterer i skepticisme. Subjektfilosofiens skakmat er ifølge Hegel et resultat af kampen mellem herre og træl i *Fænomenologien*.¹²⁸ I stoicismen udvikles således begreber som subjekt og verden, idet viljesdimensionen her fremhæves som middel til selvkontrol i en verden, der er bestemt af kontingens (*tyché*). Denne spaltning varieres og forstærkes med Descartes og den moderne subjektfilosofi. Heroverfor fremhæver den hegel-orienterede hermeneutik ikke bare sproglighedens formidlende rolle

¹²⁸ Ricœur: *De l'interprétation*, 448.

som en mulighed for at fastholde båndet mellem selvet, det andet menneske, verden og væren på moderne betingelser. Også selve formidlingen (forståelse, fortolkning og kommunikation) tilkendes herved en ny ontologisk rang, der hos Hegel markeres med åndsbegrebet og dets teologiske forudsætninger. Til trods for dens fortjenester har den moderne analytiske sprogfilosofi en begrænsning, der gør den til en dialektisk modpol i selvets hermeneutik på linje med semiologien, der begge sætter parentes om den fænomenologiske subjektivitetsteori. Semantikken er en *modstander*, men langt fra en *ffjende*.¹²⁹

Ricœurs sprogfilosofi er heroverfor bygget op af en serie partielle dialektikker, der tænkes som momenter i diskursens samlede proces. Sproget er en transformativ proces, der forener menneskeheden, og således hævdes den at være det universelle. Fænomenologien indeholder en bevidsthedsdimension, som den analytiske sprogfilosofi forudsætter, men uden at kunne tematisere. "Ne peut-on dire que la phénoménologie thématise ce que le philosophe du langage fait sans le savoir, ou sans savoir pourquoi il le fait?"¹³⁰ Dette spil mellem det sproglige og det førsproglige skal en hermeneutisk sprogteori derfor kunne gøre rede for som et dialektisk moment i sprogligheden. Fænomenologiens refleksive distance er således ikke udtryk for et tab af verden, men er den fundamentale akt, der gør det muligt at skelne mellem ting og tegn.¹³¹ Denne såkaldte 'symbolske funktion' betegner i semiologien tegnenes (og samfundets) transcendentale indstiftelse. Denne funktion er grundlaget for Ricœurs analyser af overgangen fra

¹²⁹ Således indleder Ricœur sin diskussion af D. Parfit: *Reasons and Persons*. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 156.

¹³⁰ Ricœur: *La sémantique de l'action*, 119.

¹³¹ Jvf. for eksempel Ricœur: "La question du sujet: Le défi de la sémiologie", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 257.

ikke-tegn til tegn.¹³² Han følger her Saussure og Lévi-Strauss, idet sprog-systemets semiologiske indstiftelse tænkes som en transcendental mulighedsbetingelse, der unddrager sig såvel fænomenologiske som semantiske analyser af udsagn og udtryk, hvori det talende subjekt og intentionaliteten tænkes at være referencepunkt for mening og betydning.¹³³ Dette semiologiske aspekt af mistankens hermeneutik tillader Ricœurs konkrete refleksion at tematisere, mens en sådan betragtemåde falder uden for semantikken og fænomenologien.

For Husserl drejer det sig således ikke kun om sproget og om at beherske dets regler, men om at *blikket* og iagttagelsen sætter en forskel mellem *noesis* og *noema*, der konstituerer intentionaliteten. Hermed fastholdes den siden af bl.a. Heidegger og Tugendhat så udskældte syns-metafor som et afgørende moment i intentionaliteten.¹³⁴ *Noesis/noema* strukturen transformeres og formaliseres som nævnt i Saussures semiologi, der består i at *betragte* tegnet som enheden i distinktionen *signifiant/signifié*. I Luhmanns systemteori ses lignende selvreferentielle formler, eksempelvis med henvisning til Spencer Browns teori om logiske former. Den logiske form iagttages her som en dobbelthed af distinktion og indikation, der muliggør iagttagelser. Noget (og ikke andet) indikeres, men begge led i distinktionen (noget og andet) må være tilgængelige for det system, der iagttager. Formen er et paradoks, der opløses og sættes i iagttagelsesoperationen. Grundoperationen i Luhmanns teori om *mening* som enheden i forskellen mellem *distinktion* og *iagttagelse* (!) deler således

¹³² Ifølge Ricœur fremhæves det med rette i Lévi-Strauss' fortale til Marcel Mauss' essay om gaven, at overgangen til tegnenes sfære ikke sker gradvist, men med ét slag, der åbner verden som meningshorisont. Således er samfundet begrundet i symboliseringsfunktionen og ikke omvendt, som Merleau-Ponty hævder, når han vil aflede sproget og den symbolske orden af kroppens gestiske orientering i verden. Jvf. Ricœur: "La question du sujet: Le défi de la sémiologie", 242-246.

¹³³ Ricœur: "La question du sujet: le défi de la sémiologie", 254-257.

¹³⁴ H.C. Wind: "En sprogfilosofisk kritik af fænomenologien. Ernst Tugendhat", *Philosophia*, årg. 19, 1990, 125.

ikke den semantiske handlingsfilosofis kritik af refleksionens syns-metafor hos Husserl, men forskyder den på samme måde som semio-logien.¹³⁵ Den symbolske funktion kan tilsyneladende ikke flyttes over i en analytisk sprogfilosofi, uden at blikkets særlige refleksivitet går tabt. Derved taber sprogfilosofien selv blikket for en særlig energi i sproget, der hænger sammen med sprogets iboende metaforiske refleksivitet.¹³⁶ Med sine teorier om sprogets metaforiske og figurative funktioner viser Ricœur, hvordan sprogets *energeia* udfolder en konkret værensformidling. Denne værensformidling underbestemmes i pragmatiske sprogteorier, hvor mening alene identificeres ved sprogbrugen på *talens* semantiske plan, men uden at medtænke *samtalens* konsekvenser for sprogforståelsen, som Gadamer og Ricœur vil gøre gældende ud fra Humboldt, Hölderlin og Hegel. Sproget er med Hölderlin den 'samtale', *vi selv er*. Det udgør ifølge J. Lohmann den enhed, der berettiger til at tale om 'menneskeheden' både historisk og filosofisk.¹³⁷ Blikket og perceptionens direkte tilgreb har ifølge Ricœur en affinitet til det spekulative moment i ontologien, der er væsentlig for en hermeneutisk opfattelse af sprogligheden.¹³⁸ Det gælder eksempelvis i metaforens spil mellem at se noget som noget andet: at *se som* er her også at *være som*.¹³⁹ Dette aspekt af sprogets *energeia* går tabt, når semantiske enheder, sætninger, betragtes som sidstebegrundelser og ikke som medium for bevidsthed, kommunikation og værensformidling.

¹³⁵ Jvf. Luhmann: *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, 32ff

¹³⁶ Metaforen er ifølge B. Liebrucks "die Reflexion des Tuns der Sprache innerhalb der Sprache". Citatet er anført hos J. Ringleben: "Trinität und Ich-Du-Verhältnis. Luther im Horizont des Sprachdenkens Humboldts gelesen", i Ringleben: *Arbeit am Gottesbegriff II*, 332.

¹³⁷ J. Lohmann: *Philosophie und Sprachwissenschaft*, 16. Lohmann betoner såvel *enheden* som *flerheden* i Hölderlins ord 'seit ein Gespräch wir sind'; herved får udsagnet sin ontologiske vægt.

¹³⁸ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 440ff, og Ricœur: *La métaphore vive*, 397.

¹³⁹ Ricœur: *La métaphore vive*, 376f.

Heroverfor understreger Ricœur sammenhængen mellem den fænomenologiske metode og fænomenologiens tema. Uden denne dobbelt-refleksion ville fænomenologiens metode nemlig reduceres til en stor banalitet.

Je voudrais qu'on ne sépare le thème central de la phénoménologie – à savoir que toute conscience est conscience de... (ce qui est une grande banalité) – de la méthode de la phénoménologie, à savoir qu'il y a une science éidétique descriptive du vécu.¹⁴⁰

Sprogfilosofiens kritik rammer fænomenologien forstået som teorien om den indre perception eller intuition.¹⁴¹ Men på den anden side er det vanskelighederne i den sproglige analyse, der igen fører tilbage til fænomenologien, "mais en un tout autre sens que celui d'une phénoménologie psychologique ou psychologisante".¹⁴² Den afgørende vanskelighed er, at sproganalysen ikke kan reflektere sig selv, og at den ikke er i stand til at sige, i hvilket sprogspil den selv taler om dagligsproget.¹⁴³ Fænomenologien drejer sig således ikke om *sigen*, men om sigens mulighedsbetingelser (*dicibilité*), nemlig om muligheden af at sige det, som bevidstheden, intentionaliteten umiddelbart lever og oplever. Ifølge Husserl er meningskonstitutionen således mere grundlæggende end udtrykkets og udsigelsens semantiske niveau.

¹⁴⁰ Ricœur: *La sémantique de l'action*, 120.

¹⁴¹ Den rammer "une conception de la phénoménologie qui ne serait qu'une variété de psychologie: la psychologie intentionnelle ou la phénoménologie psychologique; c'est cette phénoménologie qui résiste mal aux attaques d'un Piaget [...]. *Op. cit.*, 114.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ "Cette impuissance à se réfléchir se traduit par une impuissance à démontrer que le langage qu'elle décrit est autre chose qu'une configuration linguistique contingente; à la limite, autre chose qu'une configuration linguistique de l'anglais." *Ibid.*

Husserl standser derfor sin analyse af mening der, hvor den analytiske filosofi begynder sin undersøgelse af udtrykket og den sproglige udsigelse.¹⁴⁴ Dette dobbelte afsæt i semantikken og refleksionen giver derfor ikke anledning til at spille sproget ud imod refleksionen som førsproglig tema eller intentionel reference, idet sproget netop tænkes at formidle verden, subjektivitet og væren. Derved adskiller den hermeneutiske sprogteori sig fra semantiske teorier, der mere radikalt vil gøre op med den refleksionsteoretiske måde at spørge på, idet refleksionen her mistænkes for at bruge begreber som 'væren', 'selv', 'subjekt', 'jeg', 'verden' etc., på en meningsløs eller spekulativ måde, der ikke kan retfærdiggøres med en semantisk meningsteori.

¹⁴⁴ "Or le noème est ce qui fait la dicibilité de principe du vécu; aussi bien, Husserl parle-t-il parfois d'«énoncé noématique»; au terme d'une série d'implications partant de la réduction, passant par le vécu, l'essence du vécu, l'intentionnalité du vécu, le noème du vécu, il rejoint ce qui est le point de départ de la philosophie analytique, à savoir le plan de l'énoncé. Husserl finit par où Austin et les autres commencent; c'est pourquoi les énoncés ne sont pour lui que des 'expressions', c'est-à-dire une couche supplémentaire par rapport au Sinn qui s'attache au noème." *Op. cit.*, 122

B. Selvbevidsthed, negativitet og uraffirmation

Kapitel 1.

Refleksion og selvbevidsthedsteori

Refleksionsteorien i kritisk belysning

Den refleksionsfilosofi, Ricœur fastholder og forskyder i sin hermeneutik, lader spørgsmålet om mennesket være en universel horisont for tænkningen af væren. Omdrejningspunktet er en filosofisk antropologi, der udvikles og nuanceres i forskellige kontekster. Den bibelske tro udgør her en før-filosofisk horisont for selvforståelsen, idet transcenden- sen, håbet og det onde sætter en grænse for metafysikken. Grænsen er ifølge Ricœur ikke tankens nederlag, men et incitament til fordybelse. Husserls fænomenologi knytter ifølge Ricœur refleksionen og betyd- ningsdannelsen sammen med perceptionens og legemlighedens niveau- er. Husserls tænkning forbliver imidlertid en transcendentalfilosofisk teori om bevidstheden, der på linje med Kant søger at rense erkendelses- teorien fra associationspsykologien, som empiriske teorier fra Locke og Hume bygger på.¹ En tilsvarende empirisme gør sig idag gældende i adfærdspsykologi, kognitionsteori og neurovidenskab. I forhold til så- danne traditionelle og aktuelle empiriske ansatser forbliver Husserl og Ricœur idealister i bekendelsen til refleksionen.² Bevidstheden skilles herved ud fra sprogets og tegnsystemernes sociale niveauer. Ricœurs tillidserklæring til refleksionen adskiller sig således fra moderne meta- fysiske og 'efter-metafysiske' (Habermas) forsøg på at overvinde reflek- sionen ved enten at henvise til sprogets normativitet eller den umiddel- bare selvbevidstheds *Unhintergebarkeit*.³

¹ Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 68, 179f., og samme: *Soi-même comme un autre*, 150ff.

² Jvf. Ricœur: *Histoire et vérité*, 11.

³ Jvf. M. Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*.

Hermed er der givet et fingerpeg om Ricœurs transformation af refleksionsfilosofien i lyset af samtidige positioner. I det følgende indsnævres diskussionen til at omhandle D. Henrichs teori om selvbevidstheden som en umiddelbar fortrolighed. Denne teori fremstilles ud fra nogle centrale tekster af Henrich og ud fra M. Franks bredere udfoldelse af tesen, som blandt andet omfatter en kritik af Ricœur. Ricœur har ikke selv taget denne udfordring op, men diskussionen, der inddrager Sartre, er velegnet til at rekonstruere Ricœurs position og den konkrete refleksion som en filosofisk ekspressivisme.⁴ Det vil i det følgende ske ud fra den måde, Ricœur tænker forholdet mellem negativitet og urbekræftelse på, som er et svar til den såkaldte negativitetsfilosofi hos Sartre, Heidegger og Hegel. Det tredje kapitel i dette hovedafsnit er således en nærlæsning af artiklen "Négativité et affirmation originaire" (1956) som et alternativ til den position, der repræsenteres af D. Henrich og M. Frank.⁵ Frank og Henrich vil i nogen grad blive behandlet under ét og med udblik til Habermas og E. Tugendhats kritik af positionen, som har været foregrebet ovenfor. Skydeskiven for Franks kritik er som nævnt den hegelinspirerede filosofiske hermeneutik, der har tildækket den subjekt-metafysik, som Henrich vil aktualisere i den tyske idealisme. Den kan give et håb om en normativ begrundelse for moderniteten, der modvirker modernitetens forfaldstendenser. Selvom Henrich er tilbageholdende over for spørgsmål om religion og teologi, har han inspireret teologiske nylæsninger af Schleiermacher, der fremhæver den underliggende selvbevidsthedsmetafysik i opgøret med den dialektiske teologis betoning af åbenbaring som bevidsthedseksterne historiske cæ-

⁴ Ricœur har en enkelt henvisning til Henrich i forbindelsen med diskussionen af Kants begreb om 'fornuftens faktum'. Se Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 248. Der henvises til D. Henrich: "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft" G.P. Prauss (red) *Kant*, Köln 1973.

⁵ Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 336ff.

surer.⁶ Den neo-metafysiske selvbevidsthedsmodel bygger som sagt på en præmis om umiddelbarhed og kontinuitet, som en bibelsk åbenbaringsidé og dens sammenhæng med skriftens historiske og narrative kontingens ikke kan honorere. Mens positionen ifølge Frank synes at være forenelig med semiologien, navnlig Lacans semiologiske Freud-læsning, er den afvisende overfor en dialektisk hermeneutisk forskydning af den cartesiske refleksionsmodel. Denne diskussion rejser spørgsmålet om selvets væren, om hvorvidt *handlen* er paradigmet for denne væren, eller om selvet blot er givet som et intet uden grund (motiv eller projekt). Bag denne debat ligger en diskussion om metafysik og religion, hvor Henrich og Frank forlænger en spinozistisk teori, mens Ricœur i sin spinozisme samtidig tager udgangspunkt i en teologisk differentiering af gudsbegrebet som den implicitte baggrund for gentænkningen af det hegelske åndsbegreb. I begge tilfælde hviler nylæsningerne af idealismen på en sans for endelighed og på en lydhørhed over for dens nutidige etiske og ekspressive potentiale. Mens Hegel forstærker opmærksomheden om gudsbegrebets refleksionspotentiale, kan Henrichs interesse i idealismen snarere siges at være kompatibel med en 'religion uden Gud', som hos den tidlige Schleiermacher.⁷ Opløsningen (absoluteringen) af

⁶ Henrichs tese kan være tiltrækkende for forsøget på at reaktualisere Schleiermachers religionsteori over for den reformatoriske synds- og nådesteologi. Som en bred fremstilling af forholdet mellem selvbevidsthed og religion hos Schleiermacher kan henvises til W. Pannenberg: *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, 46ff. For en mere dybtgående undersøgelse med direkte henvisning til D. Henrichs teori og metode kan henvises til P. Groves fremstilling af den aktuelle idealismeforskning med henblik på en nylæsning af Schleiermachers religionsfilosofi. Groves afhandling er inspireret af Henrichs 'konstellationsforskning'. Jvf. P. Grove: *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion*.

⁷ Jvf. D. Henrich: "Das Selbstbewusstsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewussten Leben", *Fluchtlinien* 1982, 99f. Henrich er imidlertid ligeså teologikritisk som Fichte og hele den tyske dannelseshumanisme, som J. Taubes anklager for at lide under en Bibel-Ignoranz. Taubes bemærker, at hans ven

Guds- og religionsbegrebet, som sker i den tyske idealisme, navnlig hos Schleiermacher, kan i dag forlænges med postmoderne slagord som 'religion uden religion'.⁸

I nærværende kapitel fremlægges en læsning af Henrich i sammenhæng med en bredere bestemmelse af Ricœurs hermeneutik. Et svar til Henrich formuleres her ud fra det ekspressivistiske paradigme, som Ricœur kan henregnes til, og som har rod i den hegelske åndsfilosofi. Diskussionen af Henrich får derved en religionsfilosofisk karakter, idet hans teori sammenholdes med teologiske teorier om åbenbaring, kommunikation og treenighed. Det efterfølgende kapitel er overvejende en diskussion af Franks Ricœurkritik. Her fremhæves Franks læsning af Sartre som baggrund for det tredje kapitel, hvor afhandlingen som sagt nærlæser Ricœurs teori om negativitet og uraffirmation, som er et opgør med den form for selvbevidsthedsmetafysik, som Sartre er fortaler for, hvor frihed identificeres med 'intet' i en form for umiddelbarhed, der svarer til Henrichs teori.

Opgøret med refleksionsteorien

Henrich udvikler sin teori om selvbevidstheden som et modtræk til en overbetoning af subjekt-objektspaltningen i den cartesianske refleksionsteori og dens eftervirkninger.⁹ Han formulerer problemstillingen som et alternativ: enten forudsætter refleksionen en enhedsgrund i selvbevidst-

Henrich gerne så teologien forvist fra universitetet. Se J. Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus*, 13

⁸ Slagordet tilskrives John D. Caputo. Jvf. G. Bader: "Geist und Buchstabe – Buchstabe und Geist, ausgehend von Schleiermachers Reden 'Über die Religion'", *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, nr. 5, 2006, 133-136.

⁹ Henrichs tese fremgår i grundtræk af to programmatiskke tekster Henrich: "Fichtes ursprüngliche Einsicht", *Wissenschaft und Gegenwart*, nr. 34, 1967, 7-51, og samme: "Selbstbewusstsein. Kritische Einführung in eine Theorie", *Dialektik und Hermeneutik*, nr. 1, 1970, 257-284. For en sproganalytisk kritik heraf, se E. Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, 53-77.

heden, eller også fører refleksionen til en opløsning af selvbevidsthedsfænomenet som metafysisk grundlag. Det sidste er den grundtendens, som skal imødegå i moderne og postmoderne positioner, der ender i en anti-subjektivisme.¹⁰ Det er derfor vigtigt at skelne mellem refleksion og selvbevidsthed over for positioner, der lader disse termer være synonyme. Med denne sondring vil Henrich afdække det særlige begreb om selvbevidsthed og autonomi, der udgør den moderne filosofis kernepunkt, der ikke erkendes rigtigt, når selvbevidsthed identificeres med refleksionens tematisering af objektet. Over for uklarhederne i gængse teorier om subjektivitet, individ og selvbevidsthed vil Henrich og Frank frilægge selvbevidsthedens kognitive og normative essens. De vil hævde selvbevidsthedens kvasimetafysiske uomgængelighed som en indsigt, det især er den moderne filosofis fortjeneste at have erkendt. Denne indsigt er afgørende for frihed og autonomi som moderne grundprincipper, der anfægtes i filosofien efter Nietzsche, i dele af poststrukturalismen og inden for den neurovidenskabelige debat. Perspektiverne i denne teori træder ikke mindst frem i Franks opgør med rivaliserende teorier om subjektiviteten, selvet og bevidstheden.¹¹ Teorien vil gøre op med misforståelser af selvbevidstheden, der skyldes refleksionsteorien, som mistænkes for at være anti-humanismens udspring. Kierkegaards bestemmelse af selvet som syntese og som 'genstand' for bevidstheden er ifølge Frank en sådan misforståelse. Det samme er Tugendhats teori om den 'propositionale bevidsthed', der opløser bevidsthedsproblemet i semantikken.¹² Hermed er angivet en dobbeltfront over for refleksionsmodellens begreb om subjektet og over for tesen om subjektets opløs-

¹⁰ Henrich: "Fichtes ursprüngliche Einsicht", 13.

¹¹ For en udførlig fremstilling af teorien i lyset af samtidige alternative teorier om selvbevidstheden kan henvises til M. Frank: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*.

¹² *Op. cit.*, 159, 252.

ning i sproget og i diskursens intersubjektivitet hos Habermas.¹³ For Henrich fremstår selvbevidstheden som en underliggende grund under den fordobling, hvormed refleksionen spalter sig i subjekt (sjæl) og objekt (legeme), idet selvet bliver forstået som ånd eller syntese hos Kierkegaard, eller som målet for en hermeneutisk formidling mellem det samme og det andet hos Ricoeur.¹⁴ Også Gadammers tese om *traditionen* som et samtale-kontinuum anses for at være en afsporing af selvbevidsthedens grundlæggende betydning som medium.¹⁵ Selvbevidsthed kan hverken objektiveres eller negeres, fremmedgøres og gentilgøres i en dialektisk proces, heller ikke i en 'dialektik med udskudt syntese'.¹⁶ Uden denne metafysiske begrundelse henvises refleksionen ifølge Henrich til enten at være en tautologisk cirkelslutning eller en uendelig regres, der ender med at opløse selvbevidsthedens enhed og grund.¹⁷ Korrektivet til refleksionsteoriens spaltning af subjekt og objekt skal ifølge Henrich søges i en understrøm i den tyske idealisme, der er mere eller mindre udtalt tilstede hos tænkere som Kant Fichte, Schelling, Hölderlin og hos Hegel selv. Henrich udvikler således sin egen tese om

¹³ Hermed tænkes også på Derridas 'dekonstruktion af subjektet' og på Luhmanns teori om subjektløse sociale systemer, der er kendetegnede ved at give afkald på selvbevidstheden som sidstebegrundelse for refleksionen. Kritikken rammer også Habermas' teori om den kommunikative handlen, for så vidt som den er en opgivelse af en metafysisk tale om selvbevidsthed og subjektivitet. *Op. cit.*, 63, 159.

¹⁴ Spørgsmålet er, om Kierkegaard er et velvalgt eksempel på refleksionens uendelige regres, når det netop hos Kierkegaard i *Sygdommen til døden* samtidig siges, at selvet er 'sat ved et andet'. S. Kierkegaard: *Sygdommen til Døden*, 73f. Hvis det 'andet' læses som et 'chiffer' for, at selvet er skabt, sat af en transcendent instans, er eksemplet imidlertid velegnet til at vise positionens teologi-kritiske brod. Mens Frank uden problemer kan rumme Schleiermachers tese om religionens transcendens som 'absolut afhængighedsfølelse', har han vanskeligheder med Kierkegaards 'chiffreninger' af transcendensen.

¹⁵ M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 46, 61, 81f, 134.

¹⁶ Ricoeur: *Historie et vérité*, 16.

¹⁷ M. Frank: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 252.

selvbevidstheden gennem en genfortolkning af begrebet om den intellektuelle anskuelse. Med den intellektuelle anskuelse søger den tyske idealisme på forskellige måder at pege på et før-refleksivt udtryk for selvbevidstheden, der kunne overvinde den kantske spaltning mellem natur og frihed.¹⁸ Set i lyset af Henrichs tese om den umiddelbare selvbevidsthed lever den hermeneutiske selvbevidsthedsteori ifølge Frank af at negligere en mere oprindelig kontinuitet i selvbevidstheden. Som den store undtagelse fra denne generelle tendens fremhæves imidlertid netop den tidlige Sartre, der i sit syn på selvbevidsthedens irrefleksive karakter (*conscience de soi*) og dens forskellighed fra selv-erkendelsen (*connaissance de soi*) adskiller sig afgørende fra Heidegger.¹⁹ Sartre er således den betydeligste nyere forløber for Henrichs begreb om selvbevidstheden som modbegreb til selv-erkendelse.

Refleksionen forudsætter en førrefleksiv enhed i selvbevidstheden forud for spaltningen mellem subjekt og objekt. Denne viden betegnes som en umiddelbar selvfortrolighed, en viden *af* sig selv, snarere end en viden *om* sig selv. Denne på en gang psykologisk-empiriske og metafysiske tese om selvbevidstheden udfordrer som nævnt en opfattelse, der tager udgangspunkt i den historiske og sociale formidlings medbetingende betydning for selvbevidsthedens konkretisering og dermed for dens viden om (af) sig selv. Det gælder både Gadamer og Ricœur, der begge – i tilknytning til Hegel – sætter formidlingen i centrum for deres tænkning. Ricœurs tænkning kan således under ét betegnes som en ekspresivistisk sprogfilosofi, idet 'sproget' udgør det medium, hvori den individuelle historiske bevidsthed overskrider sig selv. Sproget som dialogisk formidling i vid betydning er her afgørende for den konkrete

¹⁸ D. Henrich: "Fichtes ursprüngliche Einsicht", 10f.

¹⁹ M. Frank: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 7. Jvf. J.-P. Sartre: "Conscience de soi et connaissance de soi", *Bulletin de la société française de philosophie*, nr. 42, 1948. Teksten er gengivet i M. Frank (red.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, 367f.

selvbevidsthed, hvad det ikke er for tesen om selvbevidsthedens umiddelbarhed. Selvbevidstheden er hos Henrich forstået som et medium, alt andet er givet i, og ikke som et resultat af formidlingen. Den såkaldte 'mediale' selvbevidstheds dimension er ikke en bevidsthed *om* noget, men snarere en bevidsthed *hvor*i. Ligesom lyset er medium for synet, uden at det selv ses. For Ricœur gælder det netop om at synliggøre formidlingen ad omvejen over sprogets figurer: symbolet, metaforen, fortællingen og institutionerne i en vid åndsfilosofisk betydning.

Ekspressivistiske forskydninger af refleksionsteorien

Spørgsmålet bliver da, om Henrich også mere grundlæggende ønsker at gøre op med en *ekspressivistisk* fortolkning af idealismen hos eksempelvis Ch. Taylor, der deler anliggende med Ricœur. Med begrebet ekspressivisme sammenfatter Taylor en række beslægtede teorier om handling, der alle bryder med ideen om, at intention og handling kan forstås som en variant af et forhold mellem årsag og virkning.²⁰ Intentionen viser sig først *efter* handlingen, mens årsagen tænkes at gå forud for virkningen. Ekspressivismen skelner således mellem den bevidste intention og den *virkelige* intention, der med Hegels udtryk ligger dybere i handlingen, og som først bliver synlig, når eksempelvis det mislykkede værk rører den virkelige intention til trods for ophavsmandens egen selvopfattelse.²¹ Selvbevidstheden forudsættes, men bestemmes ifølge Hegel først efterlods eller *nachträglich* (Freud). Disse teorier kan således

²⁰ Jvf. Ch. Taylor: *Hegel*, 3ff, samme: *Hegel and Modern Society*, , 11ff, og "The Expressivist Turn" og "Hegel's Philosophy of Mind", Ch. Taylor: *Philosophical Papers I*, 77ff, og *Sources of the Self*, 368ff. Denne ansats er blevet videreudviklet i nyere Hegelforskning af navne som R. Brandom, R. Pippin og andre. Jvf. f.eks. Nicholas H. Smith, "Ekspressivisme hos Brandom og Taylor", *Slagmark. Charles Taylor*, nr. 47, 2007, 99-109.

²¹ R. Pippin: "Lightning and Flash, Agent and Deed (I 6-17)", i O. Höffe (red.): *Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Klassiker auslegen*, 57ff.

ifølge R. Pippin henregnes til den ekspressivistiske model, der paradigmatiske udtrykkes i forholdet mellem en tekst og dens ophav: først teksten, ytringen, viser, hvad intentionen i grunden var. Et teologisk forbillede for denne handlingsteori er ifølge G. Bader Paulus' refleksion af selvets paradokse struktur i Rom 7.²² Denne omstridte tekst kan netop læses som en universel (anti-stoisk) teori om selvet og ikke som en individuel, empirisk eller partikulær kristen erfaring. Teksten tematiserer et selv, der ikke har den selvkontrol, ataraksi og selvgennemsigthed, der almindeligvis forbindes med et stoisk personbegreb, som D. Henrich kan siges at gøre gældende.

Ricœurs tese om den konkrete refleksion er på mange måder netop en ekspressivistisk teori om selvbevidsthed, der opfatter selvbevidstheden som en afhændet tekst, der ikke længere tilhører selvet, men kan tages op i forskellige tredjepersons perspektiver, som det ses i den hermeneutiske tekstteori, semiologi og psykoanalyse.²³ I *Temps et récit* og *Soi-même comme un autre* udvikles formidlingstesen med en højtdifferentieret teori om fortællingen, der eksperimenterende tillader at betragte selvet udefra og indefra som aktør og offer, og som tillader at tale om en temporal sammenhæng i selvet.²⁴

Teksten og tegnsystemerne tilkendes her en radikal autonomi, der er medbestemmende for spillet mellem afhændelse og gentilegnelse af selvbevidstheden. Den afhændede objektiverede tekst, sproget og tegnene, har endog ifølge Ricœur forrang for den individuelle, intuitive selvbevidsthed. Omvendt opfattes teksten som en potentiel formidling af

²² Jvf. G. Bader: "Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, nr. 78, 1981, 31-56.

²³ I *La symbolique du mal*, 176f. bruger Ricœur begrebet 'expressivité': Det religiøse og poetiske symbol viser ekspressivitetens tilblivelse og sprogets emergens i det ikke-sproglige. Se tillige, *Op.cit.*, 309f.

²⁴ For en systematisk redegørelse for teorien om det narrative selv kan henvises til det 5. og 6. studie i *Soi-même comme un autre*.

selvbevidstheden, der udfoldes i læsningens og fortolkningens akt, der således ikke falder sammen med indskrivningen, skabelsen. Læsningen er ikke en gentagelse af den oprindelige mente 'mening', men af de spil af betydninger, som teksten stiller til rådighed, og som overstiger forfatterens oprindelige mening. Tekstens autonomi gælder således som et universelt vilkår, hvad enten det drejer sig om Bibelen eller Proust.²⁵

Opgøret med refleksionsteorien synes netop at ville tilbagevise dette ekspressivistiske (og narrative) paradigme ved at afvise, at selvet *forholder sig* til sig selv, at det udtrykker sig, *før* det kommer til bevidsthed om sig selv. Ifølge de idealistiske og moderne ekspressivistiske tolkninger er selvbevidsthed noget, der kommer efter en gøren, der ligger dybere i handlingen end den umiddelbart bevidste intention. Det udelukker ikke, at denne kommen til bevidsthed (*Bewusstwerden*) forudsætter en forudgivet vag eller skitseagtig selvbevidsthed, der gentilegnes og transformeres. Selvbevidstheden kan således tænkes at være transformeret af afasi, traumer eller andre sygdomme i en større eller mindre grad, så personen enten helt går til grunde eller overlever med så radikale personlighedsforandringer, at den person, der lever videre, kan siges at være en anden, uden erindring om den tidligere eksistens. Personen er da en levende død.²⁶ Her kan tales om transformativ 'erfaringer med erfaringen', der angår personens sammenhæng og selvopretholdelse.

Ricœurs udgave af den ekspressivistiske formidlingstænkning er således et *andet* modtræk til voluntaristiske konsekvenser af refleksionsteorien, som Henrich med rette vil imødegå med tesen om den umiddelbare

²⁵ Denne tese belægger Ricœur både med en traditionel idé om Bibelen som et spejl for den guddommelige (og menneskelige) væren og med Prousts teori om, at romanlæseren er en læser af sit eget selv. Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 104f.

²⁶ C. Malabou kritiserer psykoanalysen og hermeneutikken for at negligere den neurologiske basis for personens identitet. Jvf. C. Malabou: *Les nouveaux blessés*, 91ff.

selvfortrolighed. Ekspressivismen tillader, at selvbevidstheden udlægges som et mere brudt, foreløbigt og spændingsfuldt forhold. Hos Taylor dramatiseres selvet således gennem 'stærke vurderinger', hvor selvet transcenderer sig selv, idet det forbinder sig med almene betydningshorisonter. *Antropocentrisme*, *naturalisme* og *religion* angiver ifølge Taylor tre "inescapable horizons of significance".²⁷ Disse betydningshorisonter er ikke metafysiske, men socialt formidlede normer, der påberåbes i individuelle 'stærke vurderinger'. Denne formidling mellem det individuelle og det almene er ifølge Taylor afgørende for selvfortolkning, orientering, selvrealisering og autenticitet. Når selvet foragter eller beundrer, tiltrækkes eller frastødes, artikuleres den individuelle smag, moral, sans for virkelighed og retfærdighed gennem mere almene vurderinger, der appellerer til andre ligesindedes anerkendelse af den individuelle værdidom. Selvet transcenderer sit individuelle perspektiv, når det udtrykker sig mest emphatisk, og i disse udtryk møder det sig selv i en offentlig og transformeret skikkelse. I appellen til den almene anerkendelse, eksempelvis i erfaringer af uret, hvor man siger, at en uret 'råber til himlen', bliver den individuelle smagsdom transformeret til det, Taylor kalder 'stærke' normative vurderinger. Herved sætter det individuelle sig selv i lyset af almene, etiske, religiøse, antropocentriske betydningshorisonter, som for Taylor er et modtræk til den relativisme og atomisme, der kendetegner liberale værditeorier, der alene tager udgangspunkt i individets individualitet og selvbestemmelse. Denne kommunikative artikulering af selvbevidstheden tillægges ikke en tilsvarende betydning hos Henrich, Frank eller Sartre.

Den mediale selvbevidsthed bliver af Henrich opfattet som en monistisk dimension til forskel fra Ricœurs mere brudte og differentierede forståelse af selvets enhed som attestation. Ifølge Ricœur er selvbevidstheden en erfaring, der ledsager en diskursiv og uafsluttet artiku-

²⁷ Ch. Taylor: *Sources of Self*, 3ff.

lering, der nok kan afklare selvbevidsthedens individuelle muligheder, men ikke bringe den til hvile i sig selv. Det drejer sig for Ricœur om et større eller mindre spillerum for social og individuel orientering og handling. Han er optaget af det etiske og i mindre grad af, hvorvidt der gives en metafysisk siddestans som udgangspunkt eller mål. Ricœur nærer ingen længsel efter en ny metafysik, men er optaget af de metafysiske implikationer, der ligger i en hermeneutisk reformulering af væren som affektiv resonans, transcendens eller natur.

Ricœur vil således antagelig kunne tilslutte sig Henrichs Hegelkritik, der går på, at Hegel lader selvet være en absolut viden, der fremkommer som resultat af en selvudarbejdelsesproces. Den kritik af Henrich, der kan formuleres ud fra Ricœurs position, drejer sig snarere om, hvorvidt selvbevidstheden har en enhedsgrund forud for et selvforhold, der bryder enheden op i en prismatisk polytetisk refleksion. Henrichs beskrivelser af en sådan umiddelbar selvbevidsthed overbeviser ganske vist ud fra en fænomenologisk betragtning og kan understøttes af Ricœurs egne fænomenologiske analyser af selvets synteser, eksempelvis af følelsen. Andre aspekter af Henrichs teori nedtoner imidlertid den dialektik i selvet, der ifølge Ricœur udgør en uomgængelig ontologisk struktur, som ikke kan tages op i fænomenologien, men kræver en mere hermeneutisk og dialektisk tematisering. Andetheden manifesterer sig her i form af fænomener som legemlighed, samvittighed, sprog, intersubjektivitet mv. Her forekommer forskellene mellem Henrich og Ricœur at være væsentlige og interessante.

Mens Henrich fremhæver enheden i selvet som Fichtes oprindelige indsigt, betoner Ricœur en sans for andethed som den afgørende impuls i Fichtes filosofi. Den inspirerer ifølge Ricœur den unge Hegel til en teori om intersubjektivitet og anerkendelse, og fra Fichte stammer også det åndsbegreb, som Hegel gør til sit eget.²⁸ Det er påfaldende, at Henrich

²⁸ Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 253ff.

hverken tematiserer sproget eller intersubjektiviteten hos Fichte. Derved afskærer han også en trinitetsteologisk baggrund for en mere ekspressivistisk sprogfilosofisk teori om selvbevidsthed i den tyske idealisme. Dette fremhæves af Ringleben som et *teologisk* motiv i Humboldts sprogfilosofi, der dels trækker på Fichte, dels på Luthers forståelse af treenigheden som samtale. Hos Fichte bliver intersubjektiviteten således formuleret som en teori om sproglighed.²⁹ Herfra udgår der ifølge Ringleben ikke bare impulser til den humboldske sprog- og dialogfilosofi, men også til Feuerbachs intersubjektivitetstænkning og M. Bubers jeg-du-filosofi. Humboldts sprogteori er således i langt højere grad medbestemt af Luthers dia- eller 'trialogiske' treenighedslære, end den gængse Humboldtforskning har indrømmet.³⁰ Ud fra denne tolkning er Henrichs tolkning af Fichtes selvbevidsthedsteori også udtryk for en tendentiell nedtoning af den særlige teologiske betydningshorisont og af Luthers betoning af sprogligheden som en kommunikativ de-substantialisering af Guds væsen.³¹ Selvbevidstheden er ifølge Ricœurs ekspressivistiske model, hvad den selv gør og navnlig bliver udsat for. Identiteten er her underlagt en historisk og tidslig differentiering, der gør fortællingen til det privilegerede medium for artikuleringen af selvforholdet. Selvet *er* ifølge Ricœurs hegelske model på en emfatisk og paradoksalt måde sit andet,

²⁹ Ringleben henviser til J.G. Fichte: "Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache", *Sämtliche Werke* VIII, 301ff.

³⁰ For Luthers udtryk 'trialog' se A.Beutel (udg.): *Luther Handbuch*, Tübingen Mohr 2005, 353. Der henvises til, at Luther opfatter det indre-trinitariske fællesskab mellem personerne i treenigheden som en *samtale* mellem Sønnen og Faderen og med Ånden som tilhører.

³¹ J. Ringleben: "Trinität und Ich-Du-Verhältnis. Luther im Sprachdenkens Humboldts gelesen", i Ringleben: *Arbeit am Gottesbegriff II*, 333ff. Ringleben illustrerer således Taubes' tese om den tyske dannelseshumanismes 'teologi-ignorans', J. Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus*, 13.

og således er det ikke en forudgivet enhed.³² Den enes gøren *er* den andens gøren, hedder det hos Hegel om forholdet mellem herre og træl.³³ Disse modsatrettede impulser, der udgår fra Fichte, er ifølge Tugendhat ikke løsninger, som Henrich antager, men det reflektions-filosofiske (skin)problem, som semantikken tænkes at have (op)løst. Ekspressivismen tilbyder imidlertid en anden udlægning af problemet, som kan antydes med G. Baders redegørelse for den bibelske parallelisme som baggrund for Fichtes subjektive idealisme.

Parallelisme og selvbevidsthedsteori

Ekspressivismen forudsætter en spejling eller dialektik mellem sprogets former og menneskets historiske væren. Dette paradigme har teologiske kilder, nærmere bestemt i det hebræiske sprog og tankesæt. Det drejer sig om den såkaldte *parallelisme* i den bibelske poesi.³⁴ Leddenes parallelisme er en figur, der især bemærkes i de bibelske salmer, hvor den samme mening udtrykkes på to forskellige måder. Gentagelsen er udtryksfuld, navnlig på originalsproget, men er mere end et retorisk fif, da den hænger sammen med strukturelle ejendommeligheder ved det hebræiske sprog. Denne parallelisme bliver ifølge W. Menninghaus en vigtig inspirationskilde for romantikkens digtere, hvor det bl.a. optræder i det yndede dobbeltgængermotiv. Mindre kendt er det, at parallelismen som tautologi og identitetsformel også sætter sit præg på de store filosofiske systemudkast, eksempelvis hos Fichte. Figuren har således vidtrækkende konsekvenser for filosofien i form af den 'uendelige dobbelt-reflektion', som er den spekulative grundfigur i idealismen. Men den går ifølge Menninghaus igen hos navne som Husserl, R. Jakobson, Derrida,

³² Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 14.

³³ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 145.

³⁴J. G. Herder: *Vom Geist der Ebräischen Poesie I. Sämtliche Werke XI-XII* Parallelismen kendes ikke fra europæiske kilder, men i den russiske folkløse, som Roman Jakobson har beskrevet uafhængigt af Herders tese. G. Bader: *Die Emergenz des Namens*, 227ff.

Luhmann og Deleuze.³⁵ Logisk set drejer parallelismen sig om identitet forstået som tautologi ($A=A$) eller gentagelse. At sige det samme to gange med forskellige ord er formelt set en tautologi. I den poetiske parallelisme bliver tautologien imidlertid forskudt gennem en minimal forskel eller urenhed. Således bliver figuren produktiv for identitetsfilosofien. Det ses i den tyske idealismes forsøg på at tænke enheden i selvbevidstheden som en *handlen*, der ikke kun kan begrundes psykologisk og empirisk. Den transcendentale *aperception* ('jeg tænker'), der ifølge Kant er tænkningens højeste punkt, repræsenterer en fordobling af den empiriske bevidsthed. Fichte radikaliserer dette med sin 'tetiske dom', som er den *intellektuelle anskuelse*, Kant ville forbeholde Gud. Uden sin sproglige og poetiske klangbund bliver parallelismen let en steril tautologi, der kalder på parodien (Jean Paul). I forbindelse med udlægningen af 'jeget' i den bibelske klagesalme formulerer G. Bader en diskret kritik af Fichte og Henrichs forståelse af den tetiske dom, som enheden i selvbevidstheden.³⁶ Baders læsning skal i det følgende tages op som eksempel på Ricœurs tese om den konkrete refleksion, der lader selvbevidstheden være formidlet ad omvejen over sproget

Bader fremhæver parallelisme-figuren i formler, hvormed det lyriske jeg præsenterer sig selv i klagesalmen. I den hebræiske salme bruges to radikaler, der er næsten enslydende, men har forskellig betydning: אָנִי / *anî* (jeg) og עָנִי / *ānî* (elendig, nedbøjet, fattig). Formlen optræder otte gange i forskellige variationer (Sl 116, 10; 25, 16; 40, 18; 70, 6; 69, 30; 86, 1; 88, 16; 109, 22).³⁷ Forskellen er for minimal til, at den kan udlægges som

³⁵ Jvf. W. Menninghaus: *Unendliche Verdoppelung. Die Frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*.

³⁶ G. Bader: "אָנִי — עָנִי / *anî — ānî* Die Selbstoffenbarungsformel des Menschen", upubl. paper fremlagt på konferencen *Relational Self Reconsidered*, arrangeret af CFS, Københavns Universitet, 13.-15. marts 2008, 1-10. [Teksten er et uddrag af et kommende værk om salmernes teologi.]

³⁷ *Op. cit.*, 5ff.

et rigtigt rim.³⁸ Gentagelsen er heller ikke en ufrivillig pleonasme eller tautologi, men er ifølge Bader en tilsigtet *uren* gentagelse. Forskellen, urenheden ligger alene i en forlænget vokal, en klangværdi (markeret ved accenten *spiritus*). Derved adskiller den lyriske gentagelse sig fra Fichtes rene gentagelse. Indholdsmæssigt ligger forskellen for Bader i, at jeget præsenterer sig som fattig, elendig og nedbøjet og intet andet, eller om jeget i selvpræsentationen over for Gud betragter sin nedbøjethed som en *ophævet* væren. Angivelsen af at være fattig står nemlig i den bibelske kontekst med det klagende jeg i et ikke tilfældigt forhold til at være rig. Adjektivet får således hele sin mening fra modbegrebet, der spiller med i selvbetegnelsen. Forskellen ligger i den sproglige transformation af jegets væren som rig/fattig, som Fichte *ikke* markerer med sin formel Jeg=Jeg. Her er jeget kvalitets- og alternativløst sig selv, mens den bibelske salmes prædikater syg/sund, rig/fattig sætter jeget i relationer. Jeget er således ifølge Bader en differens, der akkurat er tilstrækkelig til at danne et minimalt rim.³⁹

Forskellen er minimal, grænsende til et akustisk bedrag, men sådanne betydningsglidninger er for den hebræiske tanke helt grundlæggende for forholdet mellem sprog og tanke. Her tæller tilfældige klanglige ledetråde og bogstavspil for tanken og betydningen, som Bader fremhæver gennem brugen af hebræiske accenter (*spiritus*, *dagesh lene*), der markerer lethed eller tyngde i udtalen.⁴⁰ Den menneskelige selvpræsentation i salmens 'jeg, elendige...' læses derfor samtidig som et ekko af Guds selvåbenbaringer (2 Mos 3, 14f).⁴¹

Der er ganske vist tale om et spring mellem Fichte og den bibelske klagesalme, men springet er ikke større, end at Fichtes subjektive idealisme forudsætter tilsvarende empiriske motiver hos Augustin og

³⁸ *Op. cit.*, 9.

³⁹ *Op. cit.* 10.

⁴⁰ *Op. cit.*, 4f.

⁴¹ *Op. cit.*, 1f.

Descartes. Den specifikke bibelske og metalingvistiske baggrund for Fichtes subjektfilosofi kan implicit tænkes at stamme fra Herders skrift om den hebræiske poesi, men mere eksplicit fra Spinozas ekspresivisme, der er en anden vigtig baggrund for Fichte.⁴² Den bibelske selvpræsentationsformel er således et forvarsel om Fichtes tetiske dom Jeg = Jeg, men er også et kritisk modlys til Fichte og Henrich.⁴³ Bader ønsker således ikke at 'bevise' en direkte sammenhæng eller afhængighed, men vil pege på det utænkte i Henrichs og Fichtes (teologikritiske) positioner som et hermeneutisk, teologisk og lingvistisk modspil, der anfægter overdrivelsen i den filosofiske prætention. Han anfører heroverfor en tilsvarende brobygning mellem idealismen og den bibelske selvpræsentationsformel hos ny-kantianeren H. Cohens sene essay om salmerne (1914), der peger på den æstetiske form som jegets enhed, der grunder identiteten i følelsen.⁴⁴ Distancen til idealismens hypermetafysiske prætentioner fremgår bl.a. af, at Bader henviser til Jean Pauls Fichte-parodier. En tilsvarende kvasi-parodierende omgang med idealismen ses hos Derrida, Deleuze og Luhmann. Deleuze tematiserer således brugen af 'og' som en variant af den bibelske parallelisme i moderne litteratur.⁴⁵

Disse nedslagspunkter i parallelismens virkningshistorie indikerer kun et enkelt markant træk af et mere omfattende felt, der drejer sig om

⁴² Jvf. Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression*.

⁴³ Bader henviser til Fichtes *Wissenschaftslehre* (1794), idet han trækker på D. Henrichs tolkning af Fichte fra 1966. Henrich: "Fichtes ursprüngliche Einsicht", *Wissenschaft und Gegenwart*, nr. 34, 1967. G. Bader: "אני — 'anî 'ānî Die Selbstoffenbarungsformel des Menschen", 2-4.

⁴⁴ *Op. cit.*, 7f.

⁴⁵ G. Deleuze og F. Guattari: *Mille plateaux*, 124f. Det bibelske 'og', gentagelsen og parallelismen er et fremtrædende træk hos S. Beckett. Jvf. G. Deleuze: *L'épuisé*. Postface à *Quad et autre pièces pour télévision de Samuel Beckett*. (Eng. overs: "The Exhausted", i Deleuze: *Essays Clinical and Critical*, 152-174. Se også samme: "He Stuttered", i *op. cit.*, 107-114.)

rodflekterende semitiske sprogs betydning for teologi og hermeneutik. Maqdisci fremhæver den semitiske rodfleksion som forståelseshorisont for Ricœurs polytetiske hermeneutik. En semitisk radikal, som er sprogets mindsteenhed, sammenlignes her med en fint ciseleret krystal eller medalje, der ved den mindste berøring ændrer mening.⁴⁶ En teologi, der gør alvor af, at dens bibelske udgangspunkt også forpligter den på et andet lingvistisk mønster udfordrer grundantagelser i den indoeuropæiske model og i en hermed sammenhængende metafysik. Den får at gøre med sproglige ekko- og resonansfænomener, som Freud, semiologien og moderne litteratur har fremhævet med gentagelsesfiguren. Først i dette metalingvistiske perspektiv får Taubes' kritik af dannelseshumanismens 'Bibel-Ignoranz' filosofisk vægt.⁴⁷

Henrich ønsker imidlertid netop at overvinde den bibelske og åndsfilosofiske 'skizologi' og deri ligger den afgørende religionsfilosofiske udfordring til teologien og til en dermed sammenhængende hermeneutisk refleksionsteori.⁴⁸ Henrich afskærer den mere radikale hegelske fordoblelse, hvor samaritanen selv *bliver* næsten, som eksempelvis Kierkegaard betoner i sin udlægning i *Kjerlighedens*

⁴⁶ De semitiske radikaler "autant d'images auditives et visuelles qui incarnent presque charnellement l'idée, ses phrases d'une densité extraordinaire, de cristal pur, dirai je, ciselé, telle une médaille de l'époque ancienne..." Jvf. A. Maqdisci "L'ontologie kérygmatisque de Paul Ricœur. Approche arabe", 191. For en sprogfilosofisk redegørelse for intentionalitetsbegrebets herkomst i den semitiske sprogmodel i skolastikken, se Johs Lohmann: "Die Sprache als Fundament des Menschseins", i Gadamer/Vogler (red.) *Neue Anthropologie* 7, 204f.

⁴⁷ Se J. Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus*, 13

⁴⁸ Denne processualitet berettiger til at tale om en hegelsk 'skizologi', hvormed C. Malabou betegner en 'modsigelse uden dialektisk forsoning'. Betegnelsen går på forholdet mellem Hegels tre eller fire logikker, men lader sig også anvende om selvbevidstheden som konflikt. C. Malabou: "Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève", *Philosophie* Nr 52, *Hegel: Études*, Paris 1996, 52-53. Se tillige samme: *La plasticité au soir de l'écriture*, Éditions Léo Scheer, Paris 2005, 21.

Gjerninger.⁴⁹ Denne fordobling af selvet kan oplagt forstås på linje med Hegels enfatiske tale om, at den enes gøre er den andens gøre, hvormed Hegel som nævnt karakteriserer anerkendelseskampen mellem herre og træl som en af selvbevidsthedens grundfigurer.⁵⁰ Fordoblingen af selvet angår grænsen for den humane forståelse, når næsten hos Hegel og Kierkegaard skal forstås som rationalitetens andet. At *blive* næsten er en dårskab, der svarer til, at Gud bliver menneske, og som er forudsat i tilgivelsens eskatologi. Ricœur antyder denne mulighed som en forsoning med sig selv, der ikke kan ske "without a certain amount of folly".⁵¹ I lyset af tilgivelsens vanskelighed bliver den gensidige anerkendelses dialektik anledning til anden tænkning, en 'follyosophy'.

Med fremdragelsen af den bibelske poesi, klagesalmen, understreges tillige, at opmærksomheden om fortællingen ikke nedtoner, men forstærker den dialogiske og temporale grundstruktur i selvet. I bønnens og klagens henvendelse minder salmisten i en fortællende diskurs om pagten, Jahves løfter i fortiden, mens bekendelsen og lovsangen foregriber en mulig fremtid i lyset af den klagendes spørgsmål om, hvor Gud i den aktuelle krise er blevet af. Det stævne og svarende selv er således også paradigmatiske for den fortalte identitet.

Selvbevidsthed og selvopholdelse

Hos Henrich er den umiddelbare selvbevidsthed tildækket i reflektionsaktens spaltninger, men den er ikke betinget af den sproglige artikulering, som det forudsættes i hermeneutikken og i en bibelsk teologi. Selvbe-

⁴⁹ Kierkegaard: *Kjerlighedens Gjerninger*, SKS 6, 29f. Kierkegaard henviser her til 'Tænkernes tale om selvets Andet', som kan forstås som en hentydning til Hegels anerkendelsesteori: "Begrebet 'Næste' er egentligen Fordoblingen af dit eget Selv; 'Næsten' er hvad Tænkerne vilde kalde det Andet, Det, hvorpaa det Selviske i Selvkjerligheden skal prøves" *Ibid*.

⁵⁰ Jvf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 145..

⁵¹ Ricœur: "The Difficulty to Forgive", 16.

vidsthedens grund kan ikke fremmedgøres så radikalt, at den ikke kan genkaldes i en filosofisk selvbesindelse. Identiteten er bevaret takket være selvbevidsthedens sammenhæng med selvopholdelsen, der imidlertid for Henrich ikke er en simpel biologisk determinisme eller social kamp, men en spinozistisk stigningsmetafor. Selvopholdelse drejer sig om personens identitet, der til den ene side begrundes i selvbevidstheden, mens selvbevidstheden til anden side hverken kan begrundes i magt eller aktivitet. Selvbevidsthed bestemmes heroverfor som en filosofisk indsigt, der vederfares den opmærksomme. Den er på sin vis alt andet end en naturbestemmelse. Den filosofiske selvopholdelse og selvbevidsthed skal nemlig forstås som et alternativ til ideen om et kausalforhold mellem refleksionsakterne (magt og aktivitet) og bevidsthedssynteserne. Selvbevidstheden afdækkes i stedet for som et træk ved personen, der ikke kan begribes adækvat med subjekt-objektmodellens kausalitetslogik. Denne logik dækker nemlig over et paradoks (*causa sui*), der undergraver tesen om selvbevidsthedens umiddelbarhed.

Selvbevidsthedens sammenhæng med selvopholdelsen umuliggør dens begrundelse i sig selv (*causa sui*), men samtidig kan den ikke slet og ret afledes af selvopholdelsen.⁵² Denne problematik efterlader indtrykket af, at selvbevidstheden bestemmes som en jegløs kvasinatur, samtidig med at den holdes ude fra enhver idé om determinisme og kausalitet. Bestemmelsen af dens kvasinatur resulterer af, at den er en toleddet konception, der ikke overskrides af jegets begær, handling, anstrengelse eller håb. Selvbevidsthedens uomgængelige fakticitet består i, at vi *har* selvbe-

⁵² Som program for en fremtidig filosofi foreslår Henrich, at denne filosofi skal udvikle en teori om en friskt „mit sich selber vertrauten Bewußtsein [...] und zwar so, daß in ihr einsichtig wird, wieso das in seinen Aktivitäten nur an sich selber gebundene Selbstbewußtsein sich [...] ursprünglich in einer Abhängigkeit erfährt, die es von Beginn an im Prozeß der Selbsterhaltung sich verstehen läßt.“ D. Henrich: „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“, i Henrich: Henrich: *Selbstverhältnisse*, 105.

vidsthed, uden at den er en bevidsthed *om* noget.⁵³ Spillet mellem selvbevidsthedens fakticitet og dens filosofiske irreducérbarhed rummer ikke uovervindelige modsætninger, men ses som momenter i en monisme. Henrich forsøger således at holde selvbevidsthedsteorien fri af modsigelserne mellem den historiske, reelle og endelige bevidsthed på den ene side over for spørgsmålet om en absolut eller umiddelbar selvbevidsthed, der falder sammen med sig selv i et selvnærvær, et evigt 'est' (Hegel) på den anden. Hermed vil han undgå den konsekvens, som den Hegel-afhængige filosofiske hermeneutik drager: at selvbevidsthedens brudte endelighed ikke tillader at hævde en mere enfattisk og uomgængelig individualitet.

Refleksionsteorien og dens dialektik kritiseres af Henrich for at mistyde selvopholdelsen som en etisk og viljesmæssig refleksionsakt og for tilsvarende at misforstå selvbevidstheden som en selvmægtig afledning af denne akt.⁵⁴ Hos Henrich er horisonten for spillet mellem selvopholdelse og selvbevidsthed heroverfor strengt immanent og uden brud-erfaringer. Selvbevidstheden består her i et spil af forskelle inden for et kontinuum. Selvopholdelsen forudsætter, at en bestemt person opretholder sig selv, at selvopholdelsen ikke får sin kraft fra sig selv, og at den oprindelige selvbevidsthed (*Gewahren*) er en begivenhed, der ikke frembringes af selvopholdelsen. Foruden sygdom, smerte og død, som mennesket deler med dyrene, er det som et selvbevidst væsen truet af tre farer:

53 Jvf. M. Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, 33, 42f. Selvbevidstheden er givet som en fakticitet, som (måske) svarer til Kants tale om fornuftens 'faktum' i *Kritik der praktischen Vernunft*, men uden Kants moralfilosofiske accentuering. Jvf. D. Henrichs kritik af Hegel for at forveksle frihedens faktum som dialektisk resultat med friheden som faktum, der ifølge Henrich er Fichtes mere radikale, men oversete pointe, og som ligger i tesen om jegets oprindelige uformidlede enhed. D. Henrich: "Fichtes ursprüngliche Einsicht", 50f.

⁵⁴ D. Henrich: "Die Grundstruktur der modernen Philosophie", 98.

1) Die Gefahr, daß die Kontinuität unseres Lebens als Person nicht aufrechterhalten werden kann; 2) die Gefahr, daß wir die Verantwortung für unser Leben nicht mehr tragen können; 3) den dauernden Verlust des Bewußtseins. Diese Gefahren bezeichnen die besondere Endlichkeit unseres selbstbewußten Daseins.⁵⁵

Henrich søger dermed at give selvbevidstheden en mening, der ikke er hævet over livets sårbarhed og endelighed. Deri er hans bestræbelse en sympatisk modvægt til refleksionens 'overdrivelser' og hyperbler, hvor autonomitanken udarter til selvueliggørelse uden praktisk betydning for orienteringen i livet. Spørgsmålet er blot, om Henrich ikke alligevel bidrager til selv-uendeligggørelsen på en mere subtil måde, nemlig ved at tænke selvbevidstheden som en kvasinatur, der ikke berøres af andre ydre bestemmelser, indsnit eller cæsurer end dem, der angives som de farer, der truer os som personer (sygdom, afasi etc.).⁵⁶

Selvbevidsthedsprincippet skal på den ene side dementere alle former for heteronomi, men samtidig skal det begrænse det aktivitetsprincip, der kendetegner refleksionen. Selvbevidstheden skal således ikke forstås ud fra dens egen magt og aktivitet. Den er til i en kontekst, hvor den ved sig afhængig og må forstå sig "aus der Notwendigkeit zur Selbsterhaltung".⁵⁷ Selvbevidstheden er endvidere princippet for de aktiviteter, „ohne die von 'Erhaltung' gar nicht die Rede sein könnte.“⁵⁸ Selvbevidstheden er ikke selvrefleksion, men er alligevel afhængig af en filosofisk indsigt, der hverken kan identificeres med aktivitet eller magt (kunnen). Af denne filosofiske erkendelse afhænger ideen om livets sammenhæng,

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, 58, 64-66.

⁵⁷ D. Henrich: "Die Grundstruktur der modernen Philosophie" 100.

⁵⁸ *Ibid.*

personens kontinuitet og ideen om en ansvarlig og meningsfuld handlen, der overskrider "den Inbegriff naturhaft festgelegter Antriebsstrukturen".⁵⁹ Sådanne 'driftsstrukturer' begrundes nemlig selv i erfaringen og i en målrettet anstrengelse. Selvopholdelse bestemmes altså ikke naturmæssigt, men som personens evne til at opretholde sig som sig selv. Det er denne form for selvbevidsthed, den moderne filosofi ifølge Henrich har tilkendt menneskene som mulighed. Dermed har filosofien samtidig lagt grunden for moderne teknik og for en bestemt form for subjektivitet, men hverken teknikken eller denne subjektivitet er – som den ofte anklages for – udtryk for "Apotheosen unbegrenzter Machtfülle".⁶⁰ Subjektet og teknikken tilbageviser kun,

daß [...] in irgendeinem, das der Mensch als von sich verschieden, wenngleich ihn angehend, erfährt, ein Anspruch gelegen sein kann, in den das aufgeht, als was er sich selber erfährt und wozu er sich aus seinem ihm selbst vertrauten Wesen bestimmt weiss.⁶¹

Selvbevidstheden er ikke bestemt ved en andethed, der er forskellig fra selvet, men af en andethed, der hører med til selvets fortrolighed med sig selv. Henrich hævder på linje med Fichte en radikal autonomi, der er den moderne filosofis genuine og umistelige indsigt. Autonomien i det 'tetiske jeg' ligger forud for refleksionsteorien og dens spaltninger, men

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Op. cit.*, 101.

⁶¹ *Ibid.* Denne sætning er ikke helt let at gennemskue, hvilket hænger sammen med, at Henrich overalt formulerer sin teori *ex negativo* ud fra refleksionsteoriens relations- og kausalitetsmetaforik, som han selv søger at undgå. Teorien betegnes her som en første skitse, „die zudem ihre Begriffe mit Hilfe der Methode 'ex negativo' und in der Absicht einführt, anderenfalls unvermeidliche Zirkel zu umgehen“. D. Henrich: "Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in einer Theorie", *Hermeneutik und Dialektik*, nr. 5, 280. Se også E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. 10.

også forud for pligten, der hos Kant hører uadskilleligt sammen med autonomien, hvor den erfares som en konflikt mellem selvopholdelse og frihed. Denne konflikt anser Henrich for at være overvundet i Fichtes bevidsthedsmonisme, der tillægger 'det bevidste liv' en verdenstrascenderende karakter.⁶²

Henrichs position står i kontrast til Ricœurs mere kantianske og ekspressivistiske bestemmelse af mennesket som en oprindelig konflikt mellem natur og frihed, optativ og imperativ, lyst og pligt, der afsløres i følelsen. Det betones især i værket *L'homme faillible* som en affektiv disproportionalitet.⁶³ Udtrykket stammer fra Pascal, men i et tilbageblik advarer Ricœur imod at overbetone den pascalske ansats, så den bliver en anti-filosofi. 'Disproportionalitetens ontologi' bruges således ikke i første del af viljens filosofi, *Volontaire et l'involontaire*, „bien qu'elle exprime correctement la tonalité majeure de la sorte d'anthropologie philosophique dont relevait l'arbitrage proposé entre monisme et dualisme”.⁶⁴

Disproportionalitetens ontologi placerer viljen i spillet mellem flere sæt af poler som aktivitet og passivitet, det absolut ufrivillige over for det viljesbestemte. Mennesket står med muligheden for at kunne blive til en skyldig, ond vilje. Med denne filosofiske antropologi vil Ricœur hævde, at det onde ikke er en 'grænsesituation', der kendetegner endeligheden som skæbne, men at det onde er det 'absolut ufrivillige', kontingente, der unddrager sig dialektikken mellem handling og liden. Det mest originale i dette projekt er ifølge Ricœurs vurdering forsøget på at samstemme en disproportionens antropologi med Kants geniale opdagelse af den transcendentale imagination ved skæringspunktet mellem sansningens receptivitet og forstandens spontanitet.⁶⁵ I selvets hermeneutik afbalan-

⁶² Jvf. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, 272.

⁶³ Jvf. f.eks. Ricœur: *L'homme faillible*, 157.

⁶⁴ Ricœur: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 24.

⁶⁵ *Op. cit.*, 28.

ceres den patetiske disproportionalitet af fortolkningsteoriens metodiske krav, der sender refleksionen ud på formidlingens omveje over tegnets, objektivitetens og intersubjektivitetens sfærer. De forskellige aspekter, der falder ind under andethedens metakategori, rejser spørgsmålet om personenes sammenhæng med sig selv som en *udsat* identitet i dobbeltbetydningen af at være suspenderet og truet, afhængig af andethed og åben for transformationer.

Ifølge Henrich er personens sammenhæng med sig selv og dens ansvarlighed ikke forenelig med refleksionsteoriens sondringer mellem indre og ydre, det samme og det andet, der for Ricoeur gør selvbevidstheden til en mere fragmenteret instans. Henrich vil heroverfor værne selvbevidstheden imod refleksionsteoriens eksaltering eller spaltning. I den moderne teknik og i refleksionssubjektet ser Henrich således ikke kun "die selbsterzeugende Kraft des Ich" som en negation af selvopholdelsen.⁶⁶ Selvbevidstheden skal i stedet tænkes som den instans, der legitimerer selvopholdelsens energi, idet den positive forbindelse til selvopholdelsen værner indsigten i selvbevidsthedens sagforhold (eller fakticitet) imod eksaltering.⁶⁷

Selvopholdelsen er ifølge Henrich et grundtema i subjektfilosofien, som han forstår i lyset af fornyelsen af det ontologiske gudsbevis ved overgangen til den moderne filosofi hos Descartes og specielt Spinoza.⁶⁸ Henrich betoner sammen med disse teorier *kontinuiteten* som modtræk imod en diskontinuert og diskursiv historisk begivenhedstænkning. Kritikken af åbenbaringen i den jødisk kristne tradition sker ud fra rationalismens betoning af Gud som den nødvendige væren, hvor nødvendighedsbegrebet tænkes med matematikken som modelviden-

⁶⁶ D. Henrich: *Selbstverhältnisse*, 102.

⁶⁷ "Zwar kann solches Bewußtsein, sofern es einmal erreicht ist, sich aus eignener Kraft bewahren und steigern. Aber es kann seine Struktur ebensowenig konstruieren wie es sich selbst ins Dasein bringen kann." D. Henrich: *Selbstverhältnisse*, 102.

⁶⁸ *Op. cit.*, 88, 102.

skab.⁶⁹ Nødvendigheden tillader ikke, at Gud griber ind i naturens love (deismen) eller i historien (Hobbes), og således er miraklernes tid forbi. For Henrich er det imidlertid fornyelsen af det ontologiske gudsbevis og ikke matematikken, der er model for gentænkningen af selvbevidstheden som *causa sui*.⁷⁰ Med den moderne metafysik bliver selvopholdelsen et grundtræk ved menneskets væren, og Gud selv tænkes nu som et væsen, der persevererer i sin væren. Gud tænkes som den opretholdende skabermagt i det værende, idet tanken om *creatio continua* sætter sig igennem.⁷¹ Selvopholdelsen fastholder selvbevidstheden på en afhængighed og endelighed, der må tænkes med i bestemmelsen af autonomi og frihed. Men denne endelighed og selvopholdelse skal som nævnt ikke opfattes naturalistisk, men går på *personens* identitet og sammenhæng med sig selv.

Henrichs nytolkning af Hegels logik

Henrichs teori om selvbevidstheden indeholder en korrektion af en gængs opfattelse af, hvad Hegel forstår ved selvbevidsthed. Henrichs indflydelsesrige Hegellæsning er et modtræk til den refleksionsfilosofiske virkningshistorie, som Hegel delvis selv har lagt op til, men som Henrich vil frigøre Hegel fra.⁷² Grundoperationen i Hegels logik be-

⁶⁹ Disse religionsfilosofiske udblik kan ses i lyset af, at denne Henrich-tekst oprindeligt er adresseret til japanske og indiske tilhørere og er kendetegnede ved deres sympatiske åbenhed for Østens religiøse traditioner og filosofi. Henrich opnår derved en distance til den vestlige filosofi, men samtidig underbetones den jødisk-kristne baggrund for denne tænkning og særligt for åbenbaringsbegrebet. *Op. cit.*, 107, 124.

⁷⁰ Jvf. D. Henrich: *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*.

⁷¹ D. Henrich: *Selbstverhältnisse*, 88.

⁷² Henrich har således i en række centrale, men vanskelige artikler om Hegels logik og hans begreb om negationen givet vigtige impulser til den nyere Hegelforskning.

skrives heroverfor med begrebet 'autonom negation'.⁷³ Negationen er autonom, fordi den ikke forudsætter *noget*, der negeres, og som negationen derfor er afhængig af. Henrich åbner hermed for en ny læsning af Hegels logik, der stemmer overens med Henrichs egen tese om selvbevidstheden som en umiddelbar identitet af væren og intet, der svarer til Hegels værenslogik. Denne distinktion væren/intet skal ikke forstås ud fra et matematisk nødvendighedsbegreb og en hermed sammenhængende diskussion om frihed og determinisme. Det er imidlertid omstridt, om Hegels logik overhovedet kan forstås på baggrund af hans åndsfønomenologi, hvori selvbevidsthedens figurer udvikles, eller om den ikke netop er mere radikalt blottet for sådanne realfilosofiske referencer. I sin læsning af Hegels *Die Phänomenologie des Geistes* tager J. Huggler stilling til den tolkningstradition, der antager en underliggende synkroni mellem Hegels undersøgelse af selvbevidsthedens figurer i *Fænomenologien* og af betydningens former og deres begreb, der er emnet for Hegels *Wissenschaft der Logik*. Huggler tilbageviser, at logikken blot skulle kunne læses som en udvidelse af selvbevidsthedsteoriens implicitte logik, og at *Fænomenologien* således udgør en indledning til logikken. Selvbevidsthedsfilosofien er nemlig selv indfanget af den skepticisme, som Hegel søger at overvinde med åndsbegrebet og med begrebet 'absolut viden' som metafysisk totaliseringspunkt.⁷⁴

Givet disse fortolkningsproblemer er det følgende et forsøg på at skitsere grundideen i Henrichs udlægning af Hegel, men ikke en selvstændig læsning eller stillingtagen til Hegels tekst. For Henrich drejer det sig som

⁷³ Jvf. D. Henrich: "Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik", i Guzzoni et al. (red.): *Der Idealismus und seine Gegenwart*.

⁷⁴ J. Huggler: *Hegels skeptiske vej til den absolutte viden. En analyse af Phänomenologie des Geistes*, 10, 165f. Henrichs udlægning af Hegels værenslogik tillader imidlertid ikke at konkludere, at Henrich selv indskriver sig i den tolkningstradition, som Huggler lægger afstand til, og som ser et sammenfald mellem logikken og selvbevidsthedsteorien.

sagt om at fremhæve et stærkt begreb om umiddelbarhed, som han finder i Hegels omstridte identifikation af væren med intet i første del af logikken, den såkaldte *værenslogik*, der efterfølges af *væsenslogikken* og *begrebslogikken*, der sammen udgør logikkens tre dele.

Over for gængse udlægninger af logikken (både hos Hegels tilhængere og modstandere) mener Henrich at kunne vise, hvad der virkeligt er på spil i Hegels logik. Talen om den dobbelte negation er således ikke en trylleformel (eller begrebspoesi), men en minutiøs analyse af selv-referentialitet og selvforhold, der forskyder sig i den proces, hvor substansen bestemmer sig som subjekt.⁷⁵ Over for kritikken af Hegels umiddelbare identifikation af væren og intet i logikkens begyndelse⁷⁶ hævder Henrich, at denne begyndelsens umiddelbarhed er Hegels helt afgørende, men oversete genistreg.⁷⁷ Ricœur kan henregnes til den type Hegel-kritik, Henrich vil imødegå med tesen om den autonome negation. Ricœurs værk *Histoire et vérité* er nemlig på sin side et opgør med den hegelske negationsfilosofi, der totaliserer alle negative akter i begrebet om intet. Denne hegelske tendens skal overvindes med en udlægning af væren som en mere oprindelig *akt* (urbekræftelse), som negationen forudsætter. Denne væren kan ikke identificeres med intet, og således kan negationen ikke være autonom. Ifølge Henrich er den autonome negation imidlertid ikke identisk med en propositional benægtelse (af noget bestemt). Benægtelse og påstand er modsætninger, der er gensidigt afhængige, og således er de heteronome eller relationsbestemte. Tesen om den 'autonome negation' skal korrigere en udbredt opfattelse af Hegels metode som en dobbeltnegation, der frembringer den anden umiddelbarhed som et resultat. Denne fejlopfattelse skyldes

⁷⁵ Jvf. D. Henrich: "Hegels Logik der Reflexion", i Henrich: *Hegel im Kontext*, 100.

⁷⁶ Denne kritik fremsættes allerede af Hegels samtidige, navnlig Schelling, der i sin sene fase kræver en *positiv* filosofi, som bl.a. Kierkegaard knytter til ved i sin Hegelkritik. Jvf. Kierkegaard: *Begrebet Angest* SKS 4, 445, note 1.

⁷⁷ Jvf. Henrich: *Hegel im Kontext*, 92f.

imidlertid Hegels egen tvetydighed. For Hegel synes i sin logik at følge to programmer, nemlig på en gang at analysere forholdet mellem væren, væsen og begreb som en 'selvrelateret betydningsfølge' og samtidig i analogi hermed at beskrive en sekvens af ontologier med henblik på bestemmelsen af en definitiv ontologi i form af Åndens virkelighed.⁷⁸

Det svarer til, at Henrich selv – i en mere begrænset målestok – søger at forankre refleksionen i selvbevidsthedens umiddelbarhed forstået som autonomi, men uden åndsfilosofiens altomfattende ontologi. Henrich betragter Hegels logik som en undersøgelse af betydningssystemer, der forudsætter og erstatter hinanden i en fremadskridende proces, der på en gang er subjektets substantialisering og substansens subjektivering. Denne proces kan ifølge Henrich aflæses i sproghistorien som et spil mellem betydningsforskydninger og betydningsidentifikationer, der konkretiserer logikkens felt. Men logikken omfatter også et tilsvarende spil i videnskabernes fremadskridende udvikling.⁷⁹ Således betragtes forholdet mellem værens-, væsens- og begrebslogikken i Hegels samlede undersøgelse som en bevægelse, der svarer til en processuel udvikling i ontologien, hvor et system afløser og erstatter et andet.⁸⁰ Men den proces, der sigter mod at bestemme 'substansen som subjekt', sker ikke med logisk nødvendighed som en deduktion ud fra givne præmisser, men dog ifølge regler. Det er netop disse regler, som Hegel søger at afklare i sin logik.⁸¹ Det afgørende for Henrich er, at processen hverken kan forstås som udfoldelse eller som differentiering.

Henrich er som nævnt især optaget af Hegels identifikation af væren og intet som en *umiddelbar* evidens, der gør begyndelsen uophævelig. Udfordringen bliver på en gang at tænke begyndelsen og bevægelsen,

⁷⁸ *Op. cit.*, 105, 156.

⁷⁹ *Op. cit.*, 146.

⁸⁰ *Op. cit.*, 140.

⁸¹ *Op. cit.*, 143.

uden at begyndelsen bliver tilsidesat som blot foreløbig, således som det ifølge Henrich sker i refleksionsteorien:

Die Unmittelbarkeit der anfänglichen Bestimmungen wird zwar in reichere Strukturen überführt, die für die Reflexion einsichtiger sind. Sie wird aber als der Anfang des Ganzen niemals aufgehoben und kann durch jene Strukturen niemals zureichend interpretiert werden.⁸²

Hermed har Hegel selv ifølge Henrich imødegået en formidlings-filosofisk forfladigelse af hans system. Begyndelsens umiddelbarhed lader sig hverken formalisere eller indhente gennem refleksionens bestemmelser. Denne værenslogik lader sig imidlertid kun bestemme *via negationis*, nemlig ud fra den efterfølgende væsenslogik.⁸³ Med værensløgikken imødegår Hegel således en formalistisk eller konstruktivistisk forståelse af væren og intet. Værens identitet med intet foreligger som umiddelbart evidente tanker, forud for væsenslogikkens refleksion og formidling.⁸⁴

Selvbevidsthedsteori og kommunikation i teologisk perspektiv

Henrich peger på en grundlæggende tvetydighed hos Hegel, der fra første færd har afsporet den hegelske skoles reception af logikken, som Henrich søger at overvinde ved en nylæsning af Hegel selv og af Fichte. Hegel kan nemlig betegnes som den første til at indse selvbevidsthedens

⁸² *Op. cit.*, 93.

⁸³ *Op. cit.*, 80.

⁸⁴ "Die Methode Hegels am Anfang der Logik ist also Gegenteil einer Konstruktion. In ihm ist ganz und gar nur die eine Absicht leitend: Einen Zusammenhang von Gedanken evident zu machen, der sich jeder Konstruktion entzieht, obgleich er spekulativer Natur ist." *Op. cit.*, 89.

virkelige sammenhæng som en relation mellem lige oprindelige elementer, der ikke lader sig adskille, men heller ikke kan føres tilbage til hinanden.⁸⁵ Alligevel lykkes det ikke for Hegel at frigøre sig fra refleksionsmodellens antagelse af selvet som et relationsbegreb.⁸⁶ Henrich formulerer sin opfattelse som et alternativ mellem Fichte og Hegel: „Hegel denkt die Einheit der Gegensätze nur dialektisch, also aus ihrem Resultat. Das Phänomen des Ich verlangt aber, sie als ursprüngliche Einheit zu fassen.“⁸⁷ En virkelig frigørelse fra refleksionsmodellen kræver heroverfor en helt ny filosofisk teori om selvbevidstheden. Uden filosofierne kan vi således ifølge Henrich ikke håbe på et befriet liv. Bevidstheden er nemlig kendetegnet ved, at den ikke kan eksistere uden et filosofisk begreb.⁸⁸ Med denne opfattelse af filosofiens betydning som 'visdomslære' nærmer Henrich sig en form for *hybris*, som Ricœur med henvisning til symbolet og åbenbaringen ønsker at værne filosofien imod. Ikke-filosofien (psykoanalysens og religionens sfærer) skal således værne filosofien imod sig selv.⁸⁹ Selvom Henrich som nævnt i lighed med Ricœur vil imødegå en subjektfilosofi, der prætenderer at kunne begrunde sig selv i en selvmægtig gestus, så medfører Henrichs tese ikke desto mindre, at selvbevidstheden forstås som selvtilstrækkelig og autonom. Da skriftreligionerne ifølge Henrich har mistet deres overbe-

⁸⁵ Jeget skal ifølge Henrichs rekonstruktion af Fichte ikke forstås som identificerende selvrelation, der danner syntese. Jegets aktivitet er ifølge Henrich sekundær, mens selvbevidstheden primært må betragtes som "eine Vielzahl von gleichursprünglichen Elementen [...] die von einander nicht ablösbar und doch nicht auf einander zu reduzieren sind." D. Henrich: "Selbstbewusstsein", 281.

⁸⁶ „[I]n dem [sc. refleksionsmodellen CP] die Relata voneinander unabhängig und doch notwendigerweise aufeinander bezogen sind. Anders als Fichte hat er sich aber niemals von der Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins gelöst und damit dafür gesorgt, daß der gesamte Hegelianismus in der Bewußtseinstheorie dogmatisch und unproduktiv geblieben ist.“ *Ibid.*

⁸⁷ Henrich: „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, 50.

⁸⁸ Jvf D. Henrich: "Selbstbewusstsein und spekulatives Denken" *Fluchtlinien*, 125-181.

⁸⁹ Ricœur: *Histoire et vérité*, 22.

visningskraft i Vesten, er der her skabt grobund for en optagelse af Østens 'overlegne' religioner og meditationsformer som en mere overbevisende religiøs udlægning af selvbevidsthedens faktum.⁹⁰ Dette udsagn modsiges ikke, men bekræftes snarere af periodiske opblomstringer af forskellige former for religiøs tekst- og skriftfundamentalisme, der etablerer sig som mod- og protestkulturer. Hermed mener Henrich imidlertid ikke, at Østens religioner er et overbevisende alternativ til monoteismens skriftproblematik, der i jødedommen, islam og kristendommen er knyttet til åbenbaringen som kulturel erindring og eskatologisk frelse. Han peger snarere på, at hverken østlige eller vestlige religioner kan begrunde og frisætte selvbevidstheden på en troværdig måde. 'Håbet om et befriet liv' må derfor alene knyttes til filosofierne. Denne skepsis over for religionens aktuelle gyldighed er også afgørende hos Hegel, men her bliver den snarere understreget gennem en filosofisk tolkning af den kristne lære som en ateisme af højere orden.⁹¹

Valget kan siges at bestå mellem en teori om selvbevidsthedens monisme over for en *teologisk* proklamation af det absoluttes åbenbaring i et historisk tegn, der betinger den evige salighed (sandhed) som uendelig fordring og gave. Temaer som forudbestemmelse, arvesynd, skrift, begivenhed, paradoks udgør i den paulinske og reformatoriske teologi

⁹⁰ Østens religioner udmærker sig ved, at de er forblevet fremmede overfor to af den vestlige tænknings dominerende figurer "der Baconismus ebenso wie die Theologie des absoluten Geistes". D. Henrich: *Selbstverhältnisse*, 107.

⁹¹ Henrichs tese om selvbevidstheden som relation mellem lige-oprindelige selvstændige elementer kan vække mindelser om tilsvarende klassiske og moderne formuleringer af treenigheden, eksempelvis af læren om *homooousien* mellem de tre hypotaser i Gud. Den nikænske bekendelse bestemmer homooousien ved, at Sønnen 'evigt fødes' af Faderen, og at åndens aktivitet er en 'evig udgaaen fra' Faderen og Sønnen. Guds væren er således en 'kenose uden kenose' en enhed af *bevægelse* og *uforanderlighed*, der udtrykkes i strofen "Da iamert Gott ynn ewigkeyt" (kursiveret af CP). i Luthersalmen "Nun freut euch liebe Christen g'mein"

'sidstebegrundelser', der snarere er af-be-grundelser for religionens rolle som plausibilitetsstruktur eller teodicé. Kierkegaard ser potentialet i denne teologiske 'horrible dekret', der modsvarer romantikkens sans for det fantasmatiske, eventyret, det ekstreme, psykopatologiske og sublime i Bibelen og hos en skikkelse som Shakespeare.⁹² Ifølge Ricœur kan disse symbolske og anti-filosofiske diskurser værne filosofien imod den hybris, der består i at ville være selvkonstituerende, og minde den om forståelsens 'byrde af uforståelighed', der gør selvet til en gåde for sig selv.⁹³ Arvesyndslæren tematiserer således det ikke-valgte og skæbnen som den anden side af frihedens valg.⁹⁴

Selvrefleksionen bliver i dette perspektiv et åbenlyst paradoks, idet den afslører en oprindelig spaltning, der ikke bliver mindre, men tværtimod forstærkes, jo mere refleksionen sætter sig igennem med modernitetens differentieringer. Henrichs idé om selvbevidstheden som umiddelbar fortrolighed er som sagt også et modtræk til en historisk og fantasmatisk dramatiseret begivenhedstænkning, som filosofien møder i den bibelske åbenbaringsreligion og i mistankens hermeneutik hos Nietzsche og Freud. Dette møde har siden Spinoza og Lessing været et genkommende filosofisk topos, der er blevet reformuleret i nye sammenhænge af Kierkegaard og Jaspers, der sammen med Nabert er inspirationskilden til Ricœurs egen teori om åbenbaring som det absoluttes attestation. Det afgørende nye hos Ricœur er, at han ikke nøjes med at tænke tegnet som et 'chiffer', en antinomi eller paradoks, men at han udfolder sin åbenbaringshermeneutik gennem sprogfilosofiske, psykoanalytiske og eks-egetiske konkretiseringer. Paradokset tages op i etiske og affektive

⁹² Jvf. Rösings lacanianske og 'psykoteologiske' læsning af Hamlet, hvori tekstens semiologiske (ikke-intentionelle) betydningsniveauer bliver afgørende for forståelsen. L. Munk Rösing: *Autoritetens genkomst*, 108-134.

⁹³ Stephen T. Tymoczko: "Ricœur and the Problem of Evil", i Lewis Edwin Hahn (red.): *The Philosophy of Paul Ricœur*, 469.

⁹⁴ Ricœur: *L'homme faillible*, 16, og samme: *La symbolique du mal*, 447.

perspektiver, eksempelvis som et sorg- og erindringsarbejde *vis à vis* tab, skyld og byrde.

Henrichs formuleringer af selvbevidsthedens monistiske umiddelbarhed vækker samtidig mistanken om, at han forsøger at undgå eller tildække de paradokser, som den traditionelle subjektfilosofi har bragt for dagen, og som i lyset af Hegels åndsfilosofi ikke er dens forlis, men snarere dens styrke, der baner vej for en fremtidsåben gentænkning af den bibelske tro som det absoluttes vidnesbyrd. Med sin rekonstruktion af grundoperationen i Hegels logik vil Henrich imidlertid snarere frigøre teorien om den absolutte ånd fra en sådan åbenbarings- og skriftteologisk problematik, som Hegels åndsbegreb henviser til. Det gælder navnlig Johannesevangeliet, der for Hegel og hans samtidige artikulere en afsked med religionen som overgangen fra tro til viden, og som her kan udlægges som Guds afsked med sig selv. Gud ser sig selv komme til verden, og det forandrer ham: at se Gud er døden for mennesket, som Gud selv erfarer som konsekvensen af inkarnationen, nemlig at se sig selv (og) dø. Inkarnationen bevidner det absolutte som en bevægelse i Gud fra liv til død og opstandelse og således til et liv som ånd eller *kommunikation*. I Johannesevangeliet fremstilles afskeden med religionen i religionen som en bevægelse i treenigheden mellem Sønnen, Faderen og parakleten. Forestilling og tale ophæves her i en transformation, der kan beskrives som en ophævet religion eller en 'religion uden religion'.⁹⁵ I de såkaldte afskedstaler (Joh 13-17), bebudes korsdøden således som Sønnens bortgang til Faderen, der samtidig forbereder Guds tilbagevenden til sig selv i parakletens skikkelse, der skal fortsætte Faderens og Sønnens mission. Herudfra kan Hegels åndsfilosofi tages op som en

⁹⁵ Jvf. G. Bader: "Geist und Buchstabe – Buchstabe und Geist, ausgehend von Schleiermachers Reden 'Über die Religion'", *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Bd 5, Mohr Siebeck Tübingen 2006, 133-136.

fremtidsåben afsked med religionen.⁹⁶ Den negative bevægelse, hvor Sønnen går til Faderen, og hvorfra parakleten udgår, kan udlægges som et sorg- og erindrings-arbejde i Gud selv, der begrunder passionens rolle (Joh 16, 8-15). Netop det fjerde evangelium spiller en central rolle for den tyske idealismes nytænkning af religionen og dens afsked med den rationelle teologi. I afskeden med religionen som traditionel kult introducerer eksempelvis Schleiermacher religionen som en *talt* religion i sine *Reden*.⁹⁷ Den udviklede bevidsthed om *talen* som skrevet opbyggelig diskurs bliver for de dannede i Berlin omkring 1800 en mere spiselig cirkulationsmetode for den religiøse interesse end den protestantiske proklamation, lære og kult.⁹⁸ De hårde uformidlede aspekter af gudslæren og kulten nedtones til fordel for en dannet samtale hos Schleiermacher. Det samme er tilfældet hos den unge Hegel, der imidlertid senere udvikler en sans for kristendommens paradoks, dens uformidlede uforståelighed ikke mindst i Johannesevangeliet. Hegel lægger således i sin åndsfilosofi op til en mere kompliceret teori om kommunikation, end den han finder i den opbyggelige og apologetiske 'tale'. Hegel foregriber herved indsigter i mistankens hermeneutik, der har taget religionen op som paradokssemantik (Luhmann) eller som 'det reelles' genkomst i den symbolske orden (Lacan).

⁹⁶ Den fremtidige 'kommen', er en *voir venir*, der ligger bag Malabous teori om Hegels fremtid som (eksplosiv) plasticitet. Malabou: *L'avenir de Hegel*.

⁹⁷ Daniel Weidner: "Geist, Wort, Liebe. Das Johannesevangelium um 1800", i Martus og Polaschegg (red.): *Das Buch der Bücher – Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten*, 450-456. Se også G. Bader: "Geist und Buchstabe – Buchstabe und Geist, ausgehend von Schleiermachers Reden 'Über die Religion'", *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 5, 2006, 95-140.

⁹⁸ Det samme ses i Kierkegaards genrefleksioner i forbindelse med hans opbyggelige forfatterskab, hvor der på samme måde er tale om religion som en 'talt' religion. Ricœurs arbejde med de bibelske diskursformer bliver på den baggrund en nutidig videreudvikling af talens distancering i skriften, som reflekteres hos Schleiermacher og Kierkegaard. Forbilledet for den *talte* religion er her netop Johannesevangeliets afskedstaler, der hverken er doktrin eller myte.

For Henrich forbliver menneskets selvbevidsthed imidlertid grundlæggende, mens eksterne kommunikative eller psykoanalytiske formidlinger kun kan opfattes som et supplement til den natur og de egenskaber, som det er filosofiens sag at finde og sætte på begreb, og som netop kan forstås som et stoisk motiv. Filosofien skal *befri* livet som noget, der er der i forvejen, men livet skal ikke transformeres, dø og forløses som ånd. Henrichs filosofiforståelse minder herved om den sokratiske doktrin om, at kun et af filosofien 'eksamineret liv' er et menneskeværdigt liv.⁹⁹ Således tænkes filosofien som lære at iværksætte en dannelsesproces, der frisætter et immanent potentiale, nemlig en afklaring af selvbevidstheden.

Henrich nedtoner den jødisk-kristne religions betydning i Hegels religionsfilosofi og dens konsekvenser for begrebet om selvbevidstheden. Den ældre Hegelforskning har på lignende måde ifølge E. Fackenheim villet gøre Hegel til græker på bekostning af jødedommen og kristendommen.¹⁰⁰ Det er eksempelvis sket ved grove antisemitiske manipulationer med Hegels tekster. Fackenheim nævner ét af flere eksempler hos G. Lasson, udgiveren af Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Lasson har her udeladt en passage hos Hegel, der fremhæver den jødiske åbenbaringsreligion som mere moderne og på højde med det moderne menneske, som hverken kan tro på "en ko, et træ, Ganges, en indisk eller en græsk Gud". Lasson udelader den kursiverede del af passagen, der distancerer sig fra indoeuropæiske religionstyper.¹⁰¹ Hegel bliver herved forstået og kritiseret på et rent

⁹⁹ Ricœur citerer denne sentens som kritisk motiv for den narrative omgang med den livshistoriske identitet, *Soi-même comme un autre*, 209.

¹⁰⁰ E. Fackenheim: *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, 157 ff.

¹⁰¹ En tilsvarende tendens gør sig gældende i H. Glockners *Hegelllexikon* (1935/1957). Under rubrikken "jødisk religion" (s. 1180) anføres her kun løsrevne, nedvurderende passager hos Hegel i stil med "der Fanatismus der Hartnäckigkeit", hvilket er en forfalskning af den citerede passage, som hos Hegel indledes med "diese bewunderungswürdige Festigkeit, die nicht Fanatismus des Bekehrns war wie der

filosofisk grundlag, der neutraliserer 'urene' bibelske og teologiske aspekter af hans teori om ånden, som andre Hegelfortolkere som M. Theunissen og U. Asendorf har peget på. Hegels forståelse af åbenbaringsbegrebet spiller også en central rolle i Ricœurs teori om sandhed som begivenhed, der vidner om det absolutte. I disse Hegelfortolkninger fremhæves sammenhænge mellem den åbenbarede religion (jødedommen og kristendommen) på den ene side og Hegels begreb om modernitet på den anden. Åbenbaringsbegrebet kræver en konstruktivistisk sandhedsteori (*verum factum convertuntur*), som den er artikuleret i den teologiske tradition og af navne som Cusanus og Vico. Men også Hegel, når han læses som repræsentant for ekspressivismen¹⁰² og ikke som Henrich, der afviser en sådan læsning. Kierkegaards begreber som *Øjeblik* og *Tilblivelse* i *Philosophiske Smuler*, navnlig i "Mellemspillet" er måske det bedste eksempel på en teologisk konstruktivisme. I sin udlægnig af troens 'Gjenstand' som et 'absolut Faktum' repræsenterer Kierkegaard en tegn- og objektfikseret åbenbaringsfilosofi, som Henrich vil ophæve som en uberettiget fremmedgørelse af autonomien.

Religionsfilosofiske perspektiver i Ricœurs Hegelfortolkning

I sin kritiske tilknytning til Hegel søger Ricœur at undgå en hypostasering af selvbevidstheden som absolut viden, der immuniserer den imod andethedserfaringer, der unddrager sig subjektets intentionaltet, og som tillægges absolut betydning. Det absolutte fastholdes

Mohammedanismus...". J. Ringleben undrer sig tilsvarende over, at Humboldtforskeren H. Ivo ikke anerkender, at den kristne, navnlig Luthers treenighedslære er en afgørende forudsætning for Humboldts forståelse af sprog som kommunikation og samtale. Jvf. J. Ringleben: "Trinität und Ich-Du-Verhältnis. Luther im Sprachdenkens Humboldts gelesen", i Ringleben: *Arbeit am Gottesbegriff II*, 333, anmærkning 17.

¹⁰² Jvf. R. Pippin: "What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer, 162ff

som nævnt med en attestationens hermeneutik, der påkalder sig mistankens potenserede refleksion. Denne selvbevidsthed har ikke hjemmel i en umiddelbar evidens, men er skolet eller afledt, idet *begivenheden* er dens læremester.¹⁰³ Den er dels bestemt ved sin natur og ved sin (tilfældige) historiske og sociale dimension, som den søger at tilegne, dels har den en bibelsk og teologisk forudsætning, hvor selvbevidstheden mere radikalt forstås som stedfortrædelse og som et uafsluttet læreforhold.¹⁰⁴

Ricœur betoner ganske vist også selvopholdelsen, værensbegæret og selvets kapaciteter som en andethed, der kan mangle. Denne påberåbelse af menneskets potentiale (i form af følelse og imagination) kunne friste til at tillægge ham en optimistisk tro på den menneskelige natur og på jegets mulighed for at genvinde sand selvbevidsthed gennem filosofisk indsigt. Denne stræben må imidlertid ses i lyset af noget, der hos Ricœur svarer til en teologisk syndslære og til hans betoning af lidelsen. Det ondes problem gør Ricœurs begreb om *l'homme capable* til en både etisk og religionsfilosofisk udfordring, et håb, snarere end noget givet. Ricœur anser heller ikke mennesket som frit, men afledt og bundet af sin natur, fortid og socialitet. Mennesket er ikke bare 'sat' af noget andet i positiv betydning (skabt af Gud), men det erfarer sin bundethed som en grænse,

¹⁰³ "L'Événement est notre maître", hedder det som en retningsgivende korrektion af Naberts refleksionsmodel, som underbetoner den ydre begivenheds prioritet frem for uraffirmationens indre vidnesbyrd. Ricœur: "Herméneutique de l'idée de Révélation", i Ricœur: *La révélation*, 51.

¹⁰⁴ Åbenbaringen betyder med Kierkegaards udtryk, at *Guden ville være Lærer*, og at den kristne derfor er discipel i et asymmetrisk lærningeforhold til en mester. Guden som Lærer er ikke en sokratisk anledning til autonom selverkendelse i form af sjælens generindring af det godes idé. Kierkegaard: *Philosophiske Smuler*, 226. Åbenbaringens asymmetri har ikke desto mindre *ligheden* mellem Gud og menneske som sit indhold (at Gud er blevet menneske for at tilvejebringe ligheden mellem det ved synden radikalt forskellige). Se hertil Ricœurs udlægning af Augustins teori om Kristus som den 'indre lærer'. Ricœur: "Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique", *Revue de L'Institut Catholique de Paris*, nr. 28, 1988, 90ff.

en ambivalent modstand og fremmedgørelse, der positivt kan være en støtte for selvanerkendelsen. Begrebet om det radikalt onde er Kants filosofiske pendant til den teologiske syndslære. Dette begreb må tænkes sammen med grundtesen om værensbekræftelsen som en modvægt til en overfladisk forståelse af konflikt, formidling og forsoning. Denne tese forudsætter derfor en håbets bekræftelse på trods af det onde, hvis grunde ikke lader sig forklare, og som gør det onde uimodtageligt for rationelle argumenter. Det onde får sin radikalitet af, at det ikke skyldes begær og lidenskab, men det overlagte misbrug af fornuften som *bevidst* ikke at lade det bedste argument afgøre en sag. Hermed sætter Ricœur en grænse for den hermeneutiske selvtilegnelse, ligesom svaret på det onde er en gave eller fredstilstand, der overstiger anstrengelsen og begæret, idet gaven ikke er en løn. Ricœur ser ingen modsigelse mellem begærets og anstrengelsens etiske alvor og den kristne nåde- og syndslære. Den menneskelige værens muligheds karakter (fri vilje) er ganske vist radikalt problematiseret i dette lys. Men for at den kristne antropologi og syndslære ikke skal blive til en tragisk doktrin, er det vigtigt at forstå dens symbolske funktion. Syndslæren må derfor ses i lyset af det ondes symbolik i en mere omfattende forstand. Symbolets formidling af erfaringen af det radikalt onde indeholder en henvisning til menneskets væren som en *kunnen* til trods for viljens ikke-kunnen, der er indeholdt i den trælbandne viljes symbol.¹⁰⁵ Talen om 'regeneration' i religionen drejer sig for Ricœur om viljens frigørelse og hjertets omdannelse ad omvejen over symbolets refigurering af ufriheden og det onde.¹⁰⁶ På den baggrund er det onde frihedens 'andet', der rejser spørgsmålet om en frisættelse af friheden, af *homo capax*. Dette perspektiv peger hos Ricœur hen til en mere radikal andethed, der imidlertid overskrider filosofiens grænse. Andetheden er i den bibelske

¹⁰⁵ Ricœur: *La symbolique du mal*, 301-306.

¹⁰⁶ Ricœur: *Histoire et vérité*, 11.

udlægning en giver, der skænker og fordrer, og som ifølge det kristne kerygma giver sig selv.

En tilsvarende spænding i forholdet mellem anstrengelsen og gaven indgår ikke i Henrichs teori om selvbevidsthed. Den er noget forudgivet, der aldrig er helt tabt, og den beror ikke på den intersubjektive udveksling af tale, symboler og tegn, der har en afledt status. Den umiddelbare selvbevidsthed bliver en 'naturlig' (eller metafysisk) teologi, der søger en universel grund bag om alle kulturhistoriske differenser, og som ønsker at nedtone en moderne åbenbaringsteologisk accentuering af sandhed som hændelse og dårskab.¹⁰⁷ Betegnelsen 'naturlig' religion eller teologi kan her forstås ud fra Schleiermachers teori om *følelsen* som den underliggende sammenhæng i selvet, der forbinder verdensbevidsthed med gudsbevidstheden i et kontinuum, der religiøst tænkes som en forløsningsproces, hvor verdensbevidstheden gradvist aftager, mens gudsbevidstheden i identifikationen med forløseren tager til. I Schleiermachers hermeneutik og dialektik er følelsen den dialektiske midte mellem viljen og erkendelsen. Denne følelsesmæssige kontinuitet i bevidstheden svarer til tesen i Schleiermachers *Glaubenslehre* om kontinuiteten mellem gudsbevidstheden og urbilledet som *die schlechthinnige Abhängigkeit*.¹⁰⁸ Denne religions-teori og -teologi afløser hos Schleiermacher den førkantianske rationelle teologi, idet den umiddelbare selvbevidstheds gradueringer bliver basis for reformuleringen af den kristne troslære som 'religionernes religion'.¹⁰⁹ Afhængighedsbegrebet har ifølge Jüngel konsekvenser for kristo-

¹⁰⁷ M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 104ff.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, 112. Sammenhængen mellem Spinoza og Schleiermacher går ifølge Jüngel på det centrale begreb om afhængigheden. Jvf. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, 160.

¹⁰⁹ For en fremstilling af udviklingen i Schleiermachers religionsbegreb kan henvises til W. Pannenberg: *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, 62-76.

logien.¹¹⁰ Jüngel mener, at den metafysiske gudstanke hos både Descartes og Spinoza er uforenelig med tanken om, at Gud er blevet menneske. På dette punkt holder han sig til Luther og til Hegels kritik af Spinoza og Schleiermacher.¹¹¹ Problemet med den metafysiske eller naturaliserede gudsbevidsthed er ifølge Jüngel ikke løst, men blot forskudt i Schleiermachers teologi.¹¹²

Hos Ricœur forholder det sig anderledes, men også han er lydhør over for Schleiermachers individualiserede religionsfilosofi, der gør de forskellige positive religioner til udgangspunkt for religionsbegrebet i en stigningsmetafysisk hierarkisering. Følelsen og ikke mindst talen om absolut afhængighed udgør således centrale aspekter i Ricœurs antropologi og religionsfilosofi, men Ricœur er samtidig præget af den dialektiske teologis opgør med denne naturlige teologi. Disse elementer indgår derfor i en mere brudt ontologi, hvor åbenbaringskategorien udgør en grænse for filosofien, der berører selvbevidsthedsproblemet indefra og udefra.

¹¹⁰ Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, 380.

¹¹¹ Jüngel fremdrager Hegels fortolkning af Luthers kristologi og den dermed sammenhængende sakramentslære. *Op. cit.*, 108ff.

¹¹² E. Jüngel: "Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat", i Jüngel: *Unterwegs zur Sache*, 116ff.

Kapitel 2

Kritik af den filosofiske hermeneutik

M. Franks kritik af Ricœurs hermeneutiske refleksionsteori

I dette kapitel behandles M. Franks reformuleringer af Henrichs teori som et opgør med den Hegel-afhængige hermeneutiske refleksionsmodel hos bl.a. Ricœur. Denne kritik besvares her gennem Ricœurs teori om diskurs og formidling. I forlængelse heraf fremstilles Franks tolkning af Sartres selvbevidsthedsteori som et alternativ til refleksionsmodellen, som i det efterfølgende kapitel tages op ud fra Ricœurs anderledes forståelse og kritik af Sartre, der forudsætter en anden teori om selvbevidsthed, selv og person.

Der kan i det følgende være en vis overlapning i brugen af begreber som *selvbevidsthed* og *selv*. Differentieringen af disse begreber fremgår af kontekster og diskussioner. Dog gælder som hovedregel, at mens selvbevidstheden er det centrale i Henrich og Franks teori, der udblænder andre aspekter af subjektiviteten, så er selvbevidstheden hos Ricœur snarere et moment i en helhed, der beskrives med vilje, erkendelse, følelse, og som i hans senere værker tages op som *selvets* ontologi og hermeneutik. Hermed er det netop en pointe, at andetheden ikke kan totaliseres i et afrundet begreb om selvbevidsthed som autonomi, men at selvbevidstheden decentrerer på en række måder, der har at gøre med selvets kommunikative og temporale væren. Helheden bliver derfor snarere et religionsfilosofisk og eskatologisk håb.

I Franks omfattende forfatterskab udgør Henrichs tese om selvbevidstheden og den tyske idealisme det gennemgående teoretiske orienteringspunkt, som udfoldes ud fra nutidige filosofiske kontekster som fænomenologi, hermeneutik, poststrukturalisme, semiologi, psykoanalyse og analytisk filosofi. Franks kritik af Ricœurs refleksionsmodel indgår her i

et bredere opgør med refleksionsteoriens dominans. Frank vender sig navnlig imod Ricœurs forståelse af Fichte, som han sporer tilbage til kilden hos J. Nabert. Denne Fichtelæsning kommer ifølge Frank til kort i lyset af Henrichs fremdragelse af Fichtes oprindelige indsigt. Ifølge Henrich er jegets enhed (det såkaldte 'tetiske jeg') ikke identisk med dualiteten mellem *Tathandlung* og *Tatsache*. Urjeget er nemlig en mere fundamental spændings- og relationsløs enhed.¹¹³ Tesen er, at *bevidstheden* og ikke refleksionen er det grundlæggende, eftersom refleksionsbegrebet uden antagelse af en forudgående identitetsgrund (selvbevidstheden) bliver tomt. Selvbevidstheden må i stedet forudsættes som et umiddelbart givet *faktum*, og først da kan refleksionen overhovedet siges at være forankret i subjektets væren.¹¹⁴ Frank anfører Fichtes løsning på problemet med dualiteten i jeget mellem *Tathandlung* og *Tatsache*. Hvis jeget identificeres med *Tathandlung* opstår problemet med selvbevidstheden. Den kan hverken begribes som *Tathandlung* eller som *Tatsache*, derfor har selvbevidsthedens egentlige fænomen været overset i refleksionsfilosofiens tradition i det omfang, den har været identificeret med jeget uden antagelsen af en forudgående umiddelbar selvbevidsthed. Fichte har imidlertid erkendt problemet og forsøgt at løse det med tesen om den 'intellektuelle anskuelse' som en selvbevidsthed, der ikke kan adskilles i *Tathandlung* (subjekt) og *Tatsache* (objekt).¹¹⁵ Med selvbevidsthedens fakticitet eller givethed menes ikke *Tatsache* i en tingslig objektivérbar betydning.¹¹⁶ Frank diskuterer tesens relation til Schleiermacher og til den teologiske debat om Schleiermacher i den dialektiske teologi. Frank afviser, at tesen om selvbevidstheden er en cartesiansk onto-teo-

¹¹³ Denne væren er ikke et refleksivt selvforhold, men er "vollkommen beziehungsfrei". Jvf. M. Frank: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 28.

¹¹⁴ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 248, note 3.

¹¹⁵ M. Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, 29f.

¹¹⁶ *Op. cit.*, 33. Jvf. M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 116ff.

logi, et gudsbevis eller en mystik.¹¹⁷ Men samtidig hævdes det med Lacan, at ateismens formel 'Gud er død' retteligt burde formuleres 'Gud er ubevidst'.¹¹⁸ Det skal forstås i sammenhæng med Lacans tese om, at det ubevidste er struktureret som et sprog semiologisk forstået.¹¹⁹ Ricœurs Nabertinspirerede tolkning af Fichte og Husserl overser ifølge Frank en mere oprindelig indsigt, som D. Henrich forsøger at afdække i Fichtes tetiske dom.¹²⁰ Den ligger nemlig ifølge Frank på et andet plan end den semantiske, hermeneutiske og dialektiske formidlingstese. Frank kritiserer følgelig Ricœur for at forveksle den tetiske dom med begrebet om *Tathandlung*. Forvekslingen skyldes, at Ricœur afviser, at selvet er givet for sig selv som en irrefleksiv intuitiv evidens. Ifølge Frank er selvet selv i en vis forstand både hos Fichte og Schleiermacher refleksionen, mens han mener, at refleksionen for Ricœur sker *på* selvet i en objektiverende hermeneutisk cirkel mellem selvaafhængelse og gentilegnelse.¹²¹ Denne refleksionsmodel og dens spaltning i det samme og det andet følger af, at den umiddelbare selvbevidsthed for Ricœur ikke rummer nogen anskuelse eller vision, men er en *affektivitet*, nærmere bestemt en brydning mellem sorg og glæde, som han navnlig finder formuleret hos Spinoza. Urbekræftelsen er således kendetegnet ved en kognitiv dunkelhed, der ifølge Ricœur først skal oplyses indirekte gennem formidlingen, der er en uafsluttet refleksiv og dialektisk selvtilegnelse. Urbekræftelsen svarer til Freuds begreb om det ubevidste og om begærets *alt eller intet* princip, uden negation eller tid. Ricœur skelner herudfra mellem refleksionens *vished* over for selvets *sandhed*.

¹¹⁷ *Op. cit.*, 110.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Op. cit.*, 68.

¹²⁰ *Op. cit.*, 139ff.

¹²¹ Frank vil hermed beskrive forskellen mellem refleksionen *på* selvet (*réflexion sur soi-même*) over for den refleksion som selvet (*soi*) er, og som ikke resulterer i en fordobling. *Op. cit.*, 141.

Sandheden tilegnes gennem afhængede tegn, der vidner om en fraværende uraffirmation, og som fremstår som dobbelttydige symboler for den menneskelige væren. Ricœur kritiseres for helt at ignorere den kritik af refleksionens cirkel, der ifølge Frank er afgørende i Fichtes og Sartres teorier om selvbevidstheden.¹²² Visheden i jeget, der tænker, er tom, uden konkret mening. Dette cartesianske jeg forudsætter imidlertid ifølge Henrich og Frank en selvfortrolighed og viden om sig selv, som allerede er bestemt og individualiseret.

Det får ifølge Frank konsekvenser for Ricœurs symbolteori, idet den ikke bliver stående ved symbolets ambivalens, men opfatter symbolet som et foreløbigt medium, der skal føre frem til en ny entydighed i form af selvets sande væren. Symbolet er for Ricœur frihedens 'chiffrerede tekst', der gradvist skal afkodes, for at urbekræftelsens sande selvbevidsthed herved kan generhverves. Denne rettedhed tænkes gradvist at lægge symbolet bag sig som medium for frigørelsens proces.¹²³ Den således transformerende selvforståelse sker som en stadig kamp med bevidsthedens narcissisme. Bevidsthedens modstand imod sandheden spalter selvbevidstheden, og gør den polemisk imod sig selv. Denne hegelske model er imidlertid ifølge Frank en uholdbar cirkelkonstruktion hos Ricœur.¹²⁴ En teori om refleksion, der ikke i udgangspunktet forudsætter den umiddelbare selvbevidsthed, falder under det niveau for selvbevidsthedsteorien, der er sat med Fichte og den tyske idealisme. Dette forudsættes ifølge Frank af tænkere som Sartre og Lacan til forskel fra Heidegger, Gadamer og Ricœur.¹²⁵ Ricœurs begreb om refleksion som

¹²² *Op. cit.*, 139.

¹²³ *Op. cit.*, 144.

¹²⁴ *Op. cit.*, 139f, 141f, note 142.

¹²⁵ Den refleksionsteori, Frank søger at overvinde hos Ricœur, finder han også hos Heidegger, eksempelvis i det følgende Heideggercitater: "Die Reflexion im Sinne Rückwendung ist nur ein Modus der *Selbsterfassung*, aber nicht in der Weise der primären Selbst-Erschließung.[...] Reflektieren heißt hier: sich an etwas brechen, von da zurückstrahlen, d.h. von etwas her im Widerschein sich zeigen." Citatet anføres

fremmedgørelse og gentilegnelse af urbekræftelse kan følgelig ikke betragtes som en parallel til Fichtes 'tetiske dom'. Frank og Henrich vil heroverfor genopdage hovedtendensen i den tyske idealisme som et modspil til refleksionsteoriens dominans. Indsigten i selvsbevidsthed og selvbestemmelse som et givet irrefleksivt medium er en uomgængelig sidstebegrundelse. Dermed begrunder Frank sin kritik af Ricœurs idé om at konkretisere refleksionen gennem sprogfilosofiens prismatiske polytiske formidlinger af en væren, der ikke er umiddelbart tilgængelig som umiddelbar anskuelse eller viden. Ifølge Ricœur gives værensbekræftelsen som afgørende selvattestationer, der gennem erfaringer med andetheden fra gang til gang skal genvindes over for mistanken om, at selvsbevidstheden er triviell, tautologisk eller en narcissistisk illusion. Paradigmet herfor er som nævnt Heideggers analyse af samvittighedens *Jemeinigkeit*. Værensbekræftelsen gives således ikke som evidens eller anskuelse, men indiceres gennem sprogets symbolske merbetyning og som en affektiv selvafficering, som imidlertid skal artikuleres og udlægges i en refleksiv tilegnelse. Herved får fortolkningsteorien en afgørende betydning for selvforholdet.

Franks opgør med Ricœurs hermeneutiske refleksionsfilosofi afdækker en principiel forskel, der er lærerig. Ud fra sin alternative opfattelse forkaster Frank den dialektiske helhed i forholdet mellem refleksion og bevidsthed, der hos Ricœur beror på ideen om selvrefleksionens fordobling af forholdet. Tesen om den umiddelbare selvfortrolighed modstår refleksionens fordoblinger, idet det netop er dens metafysiske funktion,

hos M. Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, 21 (citeret fra Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 24, 226). Heideggers opgør med bevidsthedsfilosofien korrigeres ifølge Frank af Sartres kritik. Hvis nemlig Dasein ikke oprindeligt har nogen bevidsthedsdimension, kan den kun genvinde bevidstheden ved en cirkelbevægelse. Men, spørger Sartre, hvordan kan man tale om en forståelse uden også at forudsætte bevidsthed: "la compréhension n'a de sens que si elle est conscience de compréhension." *Op. cit.*, 22 (citeret fra Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 115, 128).

der indstifter identiteten i form af en (også psykologisk tilgængelig) erfaring af selvopretholdelse. Selvbevidstheden hævdes således emphatisk som en intuition: "Nun ist aber Selbstbewusstsein",¹²⁶ og "Nun haben wir Selbstbewusstsein".¹²⁷ Baggrunden for denne påstand er et logisk paradoks: „Wenn alles Bewußthaben Bewußthaben von etwas (anderem als dem Bewußtsein selbst) wäre, könnte Selbstbewußtsein nie stattfinden.“¹²⁸ Henrichs eget eksempel er den erfaring, vi har af bevidstheden ved overgangen fra søvn til vågen tilstand. Således kan man tale om, at selvbevidstheden ikke bare er, men at den også *finder sted* eller *sker*.¹²⁹

Med dette udgangspunkt kan Frank som anført korrigere en udbredt refleksionsfilosofisk opfattelse af den tyske idealisme og den tidlige romantik, der miskender selvbevidsthedens *mediale* karakter. I værket *Das individuelle Allgemeine* hævder Frank, at selvbevidsthedens fakticitet består i dens bestemthed, idet den med Schleiermacher udlægges som dens følelsesmæssige afhængighed.¹³⁰ Selvbevidstheden er her hverken faktum (*Tatsache*) eller intentionalitet (*Tathandlung*), men en prærefleksiv *fortrolighed med sig selv*, der er det medium, i hvilket subjekt/objektforholdet udfoldes. Jeget er en viden uden at være en viden *om* noget.¹³¹ Sartre er som nævnt én af få samtidige tænkere, der har forstået Fichte rigtigt.¹³² Ifølge Frank har Ricœur i sin kritik af Sartre overset denne

¹²⁶ *Op. cit.*, 29, 33.

¹²⁷ *Op. cit.*, 42.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Henrich: "Selbstbewusstsein ", 260, og E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*., 65.

¹³⁰ "[D]ies Faktum der Bestimmtheit läßt sich zirkelfrei nur erklären, wenn man die letzten Spuren von Reflektivität [...] auslöscht: das Gefühl verzichtet in der religiösen Einstellung ausdrücklich darauf, den Grund seiner Bestimmtheit als sich selbst einholen zu wollen." M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 108.

¹³¹ M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 96.

¹³² *Op. cit.*, 142f.

afgørende pointe. Frank betragter derfor Ricœur som en dårlig efterligning af Sartre (og Lacan).¹³³ Spørgsmålet er, om denne bedømmelse er rimelig, eller om den grunder i en saglig uenighed om, hvad der konstituerer selvbevidstheden. Både før og efter Franks angreb har Ricœur imidlertid udfoldet sin hermeneutiske teori om selvet. Ud fra en samlet betragtning er der derfor snarere tale om en saglig uenighed om, hvordan spørgsmålet om *selvet* kan stilles og besvares end om, hvorvidt Ricœur har misforstået Fichte og plagieret Sartre, Merleau-Ponty og Lacan, som Frank insinuerer.

For Ricœur og Heidegger er selvet netop et spørgsmål (*das Wer des Daseins*) og ikke noget umiddelbart tilgængeligt og givet, som det ifølge Frank og Henrich er tilfældet. For de sidstnævnte er selvbevidstheden som beskrevet en viden, jeget selv er og har på en måde, der ikke skiller sig ud fra jegets umiddelbare identitet og individualitet. Den er således ikke en objektivérbar andethed, der først kan gentegnes gennem en afhændelse af en falsk eller utilfredsstillende bevidsthed.¹³⁴ Den rigtige filosofiske forståelse af denne selvbevidsthed kan ikke tilvejebringes gennem en hermeneutisk tematisering og appropriering af andetheden. Denne fremgangsmåde kritiseres for at føre tilbage til reflektions-subjektet. Den hermeneutiske cirkel er således ifølge Frank en gold

¹³³ Tonen i Franks kritik fremgår af følgende: "Man tut der ricœurschen Hermeneutik, die bei der Struktur des Doppelsinns ansetzt, gewiß nicht Unrecht, wenn man darauf hinweist, daß sie der existentiellen Psychoanalyse Sartres [...] in dieser Beziehung allenfalls ein Paar Akzente und eine gewisse Ausweitung und Verlagerung des Anwendungsfeldes hinzugefügt hat. Sie äußert sich zu dieser Parallele sowenig wie zu ihrer Abhängigkeit von Lacan." Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 48, 61.

¹³⁴ Tesen om selvbevidsthedens umiddelbare selvnærvær skal forstås i opposition til "einer philosophischen Hermeneutik [...], die zwar das ideal absoluter Selbstvermittlung des geschichtlichen Subjekts preisgibt, ohne zugleich darauf zu verzichten, sich am methodischen Leitbild einer Dialektik der Selbstverständigung im Andersein – d.h. an einer Teleologie des Sinns – zu orientieren." M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 81. Udtrykket at "forstå sig selv i det andet" går på en Hegelafhængig hermeneutik hos Gadamer og Ricœur.

cirkelbevægelse eller en uendelig regression, med mindre selvbevidstheden forstås rigtig. I Lacans *semiologiske* konkretisering af denne viden om/af sig selv ser Frank en mere frugtbar fremgangsmåde.¹³⁵ Semiologien antager implicit sproget som en jegløs bevidsthed. Denne sprogteori kan derfor bedre end en semantisk sprogteori formidle teorien om selvbevidsthedens umiddelbarhed. Semiologien viser eksempelvis i Lacans udlægning af Freud, hvordan selvbevidsthedens afhængighed er *indskrevet* i tegnsfærens medium på en måde, der ikke lader sig objektivere. Denne væremåde hævdes derfor at være selvbevidsthedens uomgængelige umiddelbarhed og afhængighed, der udgør et grundtræk ved individualiteten. Tesen synes derfor bedst at kunne udtrykkes i lakoniske eller elliptiske formuleringer.¹³⁶ Disse finder Henrich i (negative) teologiske formler og prædikater som *ex nihilo, causa sui* hos Sartre svarende til formlen 'conscience (de) soi'. Lignende elliptiske formler finder Frank hos Lacan.¹³⁷

Frank mener følgelig at kunne rekonstruere og rehabilitere Schleiermachers psykologiske hermeneutik gennem den moderne semiologi på samme måde, som Lacan har rekonstrueret Freud gennem Saussures semiologi.¹³⁸ Den umiddelbare selvbevidsthed og dens semiologiske

¹³⁵ Med 'semiologi' sigter Frank mere til et sprogfilosofisk paradigme end til specifikke positioner som Saussures eller Peirce. Det drejer sig særligt om postrukturalistiske udløbere af Saussures lingvistik hos Lacan, men også om den semiotik, han fremlæser hos eksempelvis Schleiermacher. Jvf. f.eks. *op. cit.*, 102f, 106, note 65.

¹³⁶ Jvf. E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 58, 63.

¹³⁷ Om Lacans retoriske analyse af det ubevidste, se også Ricœur: "Image et langage en psychanalyse", *Écrits et conférences 1., Autour de la Psychanalyse*, 120f

¹³⁸ Denne afhængighed eller indskrevethed søger Frank at bestemme som irrefleksiv ubevidsthed (alias Gud) hos Schleiermacher, "als unverfügbares Widerfahrnis einer 'transzendenten Bestimmtheit', der die umgangssprachliche Konvention den Ausdruck Gott vorbehalt". M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 108. Denne mangel eller afhængighed hos Schleiermacher oversætter Frank til Lacans semiologiske og

afhængighed holdes på den baggrund op imod refleksions- og formidlingsfilosofierne i alle de skikkelser, hvor refleksionssubjektets vigende jeg sættes over for bevidsthedens objekt i en stadig distancering og gentilegnelse. Denne forståelse af forholdet mellem filosofien og det før-filosofiske tillægges Ricœur af både Lacan selv og Frank. Ud fra et kendskab til Ricœur, der synes at begrænse sig til værker som *De l'interprétation* og *Le conflit des interprétations*, hævder de, at han med sin hermeneutiske refleksionsmodel vil appropriere det ubevidste, ophæve ikke-viden i bevidsthedens domæne.¹³⁹

Ifølge Ricœur er der snarere tale om to uafhængige interesser og metodiske tilgange til Freud og sprogfilosofien, der begge trækker på Hegels åndsfilosofi, men ud fra helt forskellige præmisser, nemlig for Ricœurs vedkommende fænomenologien og for Lacans vedkommende den kliniske praksis, der hverken ønsker at være filosofi eller videnskab.¹⁴⁰ Selvom Lacan afviser Ricœurs interpretation som et plagiat,

psykoanalytiske teori om jeget som mangel eller hul i tegnkæderne. M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 110, 115.

¹³⁹ Ricœur fulgte i en årrække Lacans seminarer, men han citeres ikke i *De l'interprétation. Essai sur Freud*, som Lacan havde ventet. Lacan hævder derfor, at Ricœur har stjålet hans ideer og plagieret ham uden angivelse af kilden. I sin dedikation af det eksemplar, Ricœur giver Lacan, skriver han (uden ironi), at bogen er skrevet i et forsøg på at forstå Lacans seminarer. Fr. Dosse: *Les sens d'une vie*, 332ff. For en sammenlignende analyse af Ricœur og Lacan i et etisk perspektiv, kan henvises til Karl Simms: *Ricœur and Lacan*.

¹⁴⁰ Ricœur præsenterer sin Freudbog som et studie af Freuds tekster og ikke af *psykoanalysen*. Læsningen indgår i hans egen teori om den konkrete refleksion og den symbolske formidling af værensbegæret fra Platon til Spinoza, Hegel og Freud. Bogen er skrevet som et forsøg på at retfærdiggøre psykoanalysen ud fra et epistemologisk og fænomenologisk perspektiv. *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, 7f. Bogen bygger på forelæsninger, Ricœur holdt i USA i 1961. Ricœur har skrevet en række mindre afhandlinger om feltet. Jvf. *Le conflit des Interprétations*, 101-207, samt genudgivne tekster i *Écrits et conférences 1, Autour de la Psychoanalyse*.

gør man ikke Ricœurs tænkning ære ved at underkende hans modstanderes format, også i deres uretfærdighed.¹⁴¹

Værdien af Franks kritik af refleksionsmodellen afhænger i høj grad af, om man godtager den alternative teori om selvbevidstheden, som han selv overalt søger at rekonstruere ud fra Henrich (og som frister til at vende anklagen om epigoneri imod ham selv). En anden mulighed er nemlig som nævnt, at Ricœur siger noget afgørende andet end Sartre, Merleau-Ponty og Lacan, der i så fald repræsenterer en *anden* teori om subjektiviteten. F. Lamouche mener således, at selvbevidsthedens narcissisme udfordres mere radikalt i Ricœurs refleksive læsning af Freuds psykoanalyse, end det sker i Lacans semiologiske oversættelse af den freudske 'energetik'.¹⁴² Den semiologiske oversættelse truer med at nivellere sondringen mellem begær og drift, når alt tages op som semiologiske tegnkæder. Når selvbevidstheden hos Sartre og Lacan betragtes som 'mangel', 'hul' eller *intet* kan den ikke krænktes så radikalt, som Ricœur mener, den bliver i Freuds teori. Freud antager således ikke, at det ubevidste er et sprog, men en andethed, der unddrager sig bevidstheden uden at ophæve skellet mellem bevidst og ubevidst. Bevidstheden defineres ved sin tidslighed og negation, som tænkes at være ophævet i det ubevidste, eksempelvis i drømme. For Ricœurs interesse i Freud er det således afgørende, at fænomenologien skal lade sig udfordre af den energetiske realisme, der lader instinkt, affekt, drift og begær have forrang for bevidstheden. Det drejer sig for Ricœur om et aspekt af det radikalt ufrivillige, der undslipper bevidstheden, men er

¹⁴¹ Lacan vender sig imod filosofiens forsøg på at gøre analysen til en del af dens domæne. Ricœurs filosofiske Freudinterpretation er i hans øjne et fjendtligt appropriationsforsøg, der miskender Freuds egen og semiologiens domæne, som ikke tilhører filosofien. Jvf. J. Lacan: "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse", i Lacan: *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI*, 172.

¹⁴² Jvf. Fabien Lamouche: "Herméneutique et psychoanalyse. Ricœur Lecteur de Freud", *La pensée Ricœur. Esprit*, nr. 323, 2006, 85.

tilgængelig i samvittigheden, og som han forstår ud fra Fichte, Nabert og Augustin.¹⁴³ Heri finder Ricœur også en mere nærgående formulering af mistankens hermeneutik end den, han finder hos Spinoza, Feuerbach og Marx eller i Nietzsches semiotiske perspektivisme. Lamouches tolkning understreger således, at Ricœurs Freudlæsning netop ikke er et plagiat af Lacan, men et alternativ, der er mere udfordrende for Ricœurs egen kantianske og fænomenologiske position end Lacans Freudlæsning. Lacans semiologi er en kritik af Jaspers og Sartres eksistentialistiske psykoanalyse, en kritik, som Ricœur deler ud fra tesen om omvejens hermeneutik. Med denne udfordring for øje bliver det for Ricœur umuligt at tale om selvbevidsthedens metafysiske forrang for begærets andethed. I stedet bliver *samvittigheden* selvattestationens fænomenologiske nedfæstningspunkt, der giver selvet dets ontologiske vægt. Med samvittigheden fremhæves, at selvet og selvbevidstheden ikke er 'intellektuel anskuelse', men snarere en kommunikativ væren, der er født af sprogligheden forstået ud fra *stemmens* metafor som en andens eller selvets kalden.¹⁴⁴

Frank vender altså tesen om den umiddelbare selvbevidsthed imod Ricœurs tematiske og regionale differentiering af refleksionsmodellen. Den hermeneutiske model ('omvejens' eller den 'konkrete' refleksion) lader spørgsmålet om den sande selvbevidsthed bero på, hvordan discipliner som eksempelvis psykoanalyse, bibelsk eksegeese, symbol- og metafor-teori, sprog- og tekstteori, religionsfænomenologi mv. angår selvbevidstheden. Disse vidensfelter forsøger systematisk og metodisk kontrollérbart at fremdrage en andethed i selvbevidstheden. For Frank er selvbevidstheden imidlertid selv denne umiddelbare jegløse andethed, mens den hos Ricœur må afdækkes som selvattestationens nedfæstelse i

¹⁴³ Stephen T. Tyman: "Ricœur and the Problem of Evil", i Lewis Edwin Hahn (red.): *The Philosophy of Paul Ricœur*, 455f, 469.

¹⁴⁴ Denne forståelse af samvittigheden fremhæver Tyman også hos Kant og Fichte. Jvf. *op. cit.*, 457ff.

spor, tegn og tekster, hvori det refleksive jeg konkretiseres som en forudsat væren-kunnen, et 'beslutningscentrum' eller initiativ. Frank afviser Ricœurs teologiske og dialektiske radikaliserings af hermeneutikken som en 'mistankens hermeneutik', der anklager den umiddelbare bevidsthed for at nære en (ubevidst, men skyldig) modstand imod sandheden', der ifølge attestationens hermeneutik først afsløres og overvindes i lyset af vidnesbyrdet om det absolutte. I begge tilfælde er der tale om en radikal eksterinitet eller heteronomi, som Ricœur selv opfatter som en afgørende dialektik i selvbevidstheden. Alle sådanne relative og absolutte formidlinger vurderes imidlertid af Frank som sekundære eller irrelevante for tesen om selvbevidsthedens oprindelige enhed, kontinuitet og umiddelbarhed. Ricœurs refleksionsmodel resulterer ifølge Frank i antagelsen af paradokset om en 'ubevidst bevidsthed'. For at undgå denne fordobling må alle spørgsmål om selvet og om den livshistoriske sammenhæng for Frank besvares med henvisning til den kvasi-empiriske selvopretholdelse, der ikke er begrundet i en urbekræftelsesakt eller anden form for 'sætten', men netop er en umiddelbart givet grund. Denne tese giver filosofien en næsten arkaisk rang som selvbevidsthedens fødselshjælper, idet der ifølge Habermas snarere er tale om en kontemplation end om sokratisk dialektik og ironi.¹⁴⁵

Ricœurs tematisk differentierede hermeneutik lægger heroverfor det vigende og tomme refleksionssubjekt til grund for selvforståelsen, mens en umiddelbar irrefleksiv selvbevidsthed ikke påkalder sig selvstændig interesse. Ricœur henviser som sagt til Heideggers analyse af selvattestationens *Jemeinigkeit* som et træk, der understreger Daseins singulære temporale kommen til bevidsthed om sin egen mest oprindelige kunnen,¹⁴⁶ Det betyder imidlertid ikke, at refleksionen bliver selvop-

¹⁴⁵ Jvf. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, 272.

¹⁴⁶ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 212.

løsende, som Henrich og Frank antager. Cirkel- og regres-problemet konverteres ifølge Ricœur til en produktiv mulighed for at tænke selvets temporale strukturer, hvorved selvbevidsthedsspørgsmålet bliver belyst indirekte gennem refleksionens brydninger, der kan sammenlignes med lyset, der gør det synlige synligt. Sprogets værensformidling hænger således ifølge Gadamer sammen med en nyplatonisk lysmetafysik, der lader det skønnes tilsynekomst være en temporal bestemmelse af det absolutte. Dette er paradigmet for hans hermeneutiske teori om sandhed som hændelse.¹⁴⁷ Ifølge lysmetafysikken *sker* det absolutte, på samme måde som lyset erfares, når det spiller, kaster skygger, kommer og går, bryder frem etc. Således taler Gadamer om sproglighed, samtale og forståelse som hændelse, der lader det sande fremtræde i tiden. Det er denne sprogligt bestemte begivenhedstænkning og konstruktivisme, som teologiens bibelske åbenbaringsbegreb for alvor giver en fremtid i filosofien, og som er afgørende for den filosofiske hermeneutik. 'Øjeblikket' hos Kierkegaard markerer det absoluttes temporalitet som den afgørende kategori, der har sin model i det æstetiske. Ricœur udfolder dette i sin filosofiske antropologi, hvor konkretiseringen har form af en analyse af erkendelsens, handlingens og følelsens synteser, og i selvets hermeneutik, hvor enheden i selvet konkretiseres som *selvbevidnelse* (attestation), der accentuerer selvet som *Jemeinigkeit* og således ikke som en underliggende umiddelbar viden eller fortrolighed.¹⁴⁸ I sin teori om den levende metafor (*La métaphor vive*) peger Ricœur på sprogets innovative, transformative og medskabende rolle, som er et modtræk til retoriske og postmoderne metaforteorier, der med Nietzsche afskriver sprogets ontologiske rang. Den hermeneutiske konstruktivisme, som her udvikles på sætningens niveau, videreudvikles i senere værker på tek-

¹⁴⁷ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 438ff.

¹⁴⁸ Ricœur: "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", i J. Greisch og R. Kearney: *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, 381ff.

stens og fortællingens niveauer, og således bliver den ekspressive subjektivitetsteori forbundet med sprogteorien.

Frank kan i stedet som nævnt knytte sin selvbevidsthedsteori sammen med en generel semiologisk ansats, idet han knytter til ved dele af postrukturalismen, der bryder med en dialektisk hermeneutisk formidlingsfilosofi. Det gælder først og fremmest Lacan, men ikke navne som Derrida, Lyotard eller Foucault, der kritiseres for at opløse subjektet. Dette opgør har forskellige elementer, dels et opgør med en dualistisk adskillelse af ånd og natur, forståelse og forklaring, dels en frugtbart interdisciplinær interesse, men det overbeviser som nævnt i mindre grad som en kritik af Ricœurs hermeneutiske refleksionsteori.

Ricœurs svar på semiologiens opløsning af refleksionssubjektet

Frank udlægger Henrichs selvbevidsthedsteori som et *decentreret* subjekt, der ikke har nogen *semantisk* bestemthed i form af det talende og tænkende subjekts logiske position i sætningen eller diskursen, således som den forstås af Ricœur. For Ricœur er selvet ikke fraværende, men omstridt og konfliktuelt. Selvet manifesterer sig som implicit reference i spørgsmålene om, hvem der hhv. handler, taler og fortæller. I det etisk/moralske ønske om det gode liv, i løftet, der binder og i imperativet, der pålægger ansvarlighed, er selvet på spil, ligesom det partielt konkretiseres i anerkendelsens sfærer. Selvet er imidlertid ikke givet som en selvbevidsthed uafhængigt af disse sociale og fænomenologiske nedfæstningspunkter, hvori det anerkender sin kapacitet, evne til at identificere sig selv, fortælle, hvem det er, love, være ansvarlig, erindre og anerkende. Selvet er konkret i sine attestationer, og heri er det samtidig udleveret i forskellige grader af styrke og sårbarhed til den sociale andethed. Selvet er således ikke det samme som selvbevidsthed, men kræver en anden filosofi, end den traditionelle subjektfilosofi, der har taget viden, vished og sandhed som model for væren. Henrich og

Frank tænker således, at den rette indsigt i selvbevidstheden gør selvets hermeneutik overflødig eller sekundær, mens omvejen over andetheden for Ricœur er den nærmeste vej til en filosofi om selvet.¹⁴⁹

Ifølge Frank kan selvbevidstheden således udlægges på linje med Sartres teori om subjektet som et 'hul i væren', der hos Sartre selv er en antropologiserende tolkning af Hegels værenslogik (væren=intet). Det er ikke kendetegnet ved *position*, men ved et *fravær*, der giver subjektet en semiologisk og førrefleksiv bestemthed forud for det semantiske niveau, hvor det grammatiske jeg påstår eller negerer noget om noget.¹⁵⁰ Jegets umiddelbare semiologiske væren tildækkes imidlertid ifølge Frank, når det semantiske eller propositionale subjekt gøres til udgangspunkt for subjektfilosofien, også når det hos Ricœur sker gennem en omvej over andetheden. Semiologien decentrerer ganske vist det talende subjekt, der i dialogen siger noget om noget til nogen, men derved kan den ifølge Frank bane vej for en bedre forståelse af selvbevidstheden som begreb og fænomen, der ikke er bundet op på semantik, hermeneutik og dialektik.

Også Ricœur forsøger at besvare semiologiens udfordring til subjektfilosofien.¹⁵¹ Men hans svar indebærer ikke en opgivelse af skellet mellem sprogets semiologiske og dets semantiske niveau, der begynder med sætningen, og som udbygges i hans teori om diskursen.¹⁵² I denne fortolkningsteori ligger ikke blot en teoretisk eller 'teknisk' uenighed med semiologien som absolut ideologi eller metode, men også et etisk

¹⁴⁹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 363.

¹⁵⁰ M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 66, 70, 76, 78.

¹⁵¹ Jvf. Ricœur: "La question du sujet: Le défi de la sémiologie", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 233ff.

¹⁵² Ricœurs diskurs-begreb får en hermeneutisk prægning i kraft af hans symbolteori. Den artikulerer tilhørsforholdet til væren som en affektiv og 'patetisk' dimension. Symbolet integreres således i den fortolkningsteori, der skitseres i værket *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, der er en korrektur til semiologiske teorier om sprog, udsigelse og diskurs, hvor værensforholdet kun figurerer som ekskluderet.

anliggende. Det etiske har at gøre med Ricœurs frihedsforståelse, der fastholder subjektet som *homo capax*: en begyndelse eller et initiativ på trods af det, der synes at dementere et sådant menneskesyn.¹⁵³

På det semantiske niveau overskrides den semiologiske jeg-løse bevidsthed på en måde, der også lader sig indfange gennem en lingvistisk analyse. Sætningen indeholder en teleologisk bevægelse i form af meningens rettedhed og verbets tider, idet nogen siger noget om noget til nogen. Således brydes bevidstheden op i en indre bevidsthed om tidens *før, nu* og *efter*, der gør bevidsthedens nærvær for sig selv til et paradoks.¹⁵⁴ Sætningens og verbets tidsformer gentages på et mere komplekst niveau i diskursens bevægelse mellem to begivenheder, nemlig hhv. *udsigelsen* og *forståelsen* af det sagte. Fortællingen er et særligt tilfælde af en sådan diskursiv tidslighed, der er vigtig for spørgsmålet om den historiske bevidsthed, som Ricœur forsøger at gøre gældende over for en historievidenskab, som ser bort fra dette. For Ricœur bliver det afgørende at undersøge, hvilken betydning fortællingen har som formidling mellem den indre tidslighed (Augustin, Kant og Husserl) og den ydre tidslighed (Aristoteles), som begge isoleret set indeholder uløselige aporier. Med denne dobbelte ydre og indre horisont for spørgsmålet om tiden bliver *fortællingen* (i Aristoteles' poetik) vigtig for det spørgsmål om sammenhængen mellem menneskelige handlinger, som den historiske bevidsthed rejser, men som den moderne historiografi har opgivet som vilkårlig, spekulativ og uvidenskabelig. Fortællingen tænkes heroverfor at kunne formidle forholdet mellem hændelser og handlinger i

¹⁵³ Frihedsforståelsen indebærer et moment af overbevisning og et spillerum for utopisk foregribelse, der artikuleres politisk og socialt. Friheden hænger endvidere sammen med det etisk-religiøse motiv, som Ricœur finder i Kants religionsfilosofi, nemlig i form af spørgsmålet om viljens regeneration, der er håbets perspektiv for friheden. Jvf. f.eks. Ricœur: "l'Initiative", i Ricœur: *Du texte à l'action*, 261f.

¹⁵⁴ Jvf. Ricœur: *Temps et récit I*, 19ff. og *Temps et récit III*, 19-144. Tidens aporetik er refleksionens indre kilde, som destabiliserer selvbevidstheden som en metafysisk sidsteinstans.

forståelige forløb, der er tilgængelige for nyfortolkninger og genfortællinger. Fortællingen får herved et kritisk frigørende potentiale, der gør fortiden til en støtte for en nutidig selvudfoldelse.

Teleologien forstået som selvbevidsthedens temporale rettethed indeholder ikke kun en bevidsthed om fremtidig væren, der skal realiseres, men også andre aspekter, der under ét kan kaldes *referencen* til verden og til selvets væren-i-verden.¹⁵⁵ Både mening (*Sinn*) og betydning (*Bedeutung*) er underlagt en rettethed eller intentionalitet, der tilhører diskursen og ikke bevidstheden. Dette spil konkretiseres gennem en række partielle dialektikker, der til sammen udgør fortolkningens bevægelse. Diskursen udspændes således med Ricœurs egen metafor som en brobue, der hænger i sine kabler mellem en række piloner.¹⁵⁶ Diskursens intentionelle reference fører fra tegnenes immanente verden ud mod den 'mente' (virkelige eller fiktive) verden udenfor og tilbage til den talendes egen væren-i-verden i en bevægelse, der tænkes at være transformativ. Erfaringen negerer objektet og sin egen forudforståelse i en bedre eller forandret forståelse. Referencen implicerer således den ontologiske distinktion mellem væren og ikke-væren (= negation), som semiologien vil sætte i parentes i en generel forskelstænkning uden ontologisk hierarkisering. Med denne diskursive intentionalitetsproblematik vil Ricœur fastholde spørgsmålet om sætningens direkte eller indirekte reference til verden. Ontologien betegner her den bevægelse, hvori fortolkningen forlader det virtuelle semiologiske og ubevidste sprogsystem og sætter diskursens 'om hvad' som et nyt udkast foran teksten. Denne bevægelse ud over sproget som lukket system udgør en ny diskursbegivenhed i læsningen og fortolkningen. Væren indikerer således spillet mellem

¹⁵⁵ Jvf. Ricœur: *Interpretation Theory*, 36-37, 80f., 89f. Samme: "Métaphore et référence" *La métaphore vive*, 273f., og: "Temps et récit. La triple mimesis" *Temps et récit I*, 85ff.

¹⁵⁶ Se Ricœur: *Interpretation Theory*, som er en suveræn fremstilling af diskursens partielle dialektikker og deres betydning som piloner i en hermeneutisk brobygning. Denne sprogforståelse kompletteres med trilogien om tid og fortælling.

tekstens infrastruktur og dens 'om hvad', som er 'things of life'.¹⁵⁷ Diskursens tema eller sag sættes som noget 'virkeligt', men uden at der hermed indikeres en naiv empirisk realisme, som nogle af Ricœurs kritikere har ment. Fortolkningsteorien er et dialektisk svar til semiologi og fænomenologiens epoché, der suspenderer spørgsmålet om intenionalitetens, tekstens og diskursens reference til verden, eksempelvis i form af fortællingens refigurering af forholdet mellem den ydre og indre tidslighed. I denne ontologi ligger imidlertid ikke blot et 'realitetsprincip', men også et spørgsmål om *foranderlighed* som perspektiv for den menneskelige handlen og væren. Derimod sætter Franks semiologiske teori om selvbevidstheden som en jegløs umiddelbarhed parentes om væren/ikke-væren og om tid, idet disse negationer og forskelle først optræder for en reflektiv bevidsthed.

Spørgsmålet om sandhed og bevidsthed forudsætter således ifølge Ricœur *negationen* som semantisk funktion og bevidstheden om *tiden*. Begge er grundlæggende i sætningslogikken og kan derfor kun artikuleres på et niveau i diskursen, der overskrider semiologien, hvor sproget betragtes som virtuelt atidsligt og jegløst system. Negationen og den semantiske sandhedsfunktion bryder ud af det ubestemte væren/intet, idet semantikken tematiserer forskellen mellem *noget* og *andet*, og i ét hermed sættes jeget som talende subjekt, der i påstanden træder ud af den forskelsløse væren/intet. Husserls tale om en *jegløs bevidsthed*, der går igen i semiologiens betragtning af sproget som et system af interne forskelle (uden positive termer) betragter Ricœur derfor kun som en første transcendental reduktion, der blotlægger et felt af tankeakter. Den

¹⁵⁷ Fiktionslitteraturens undersøgelser af selvets mulige og virkelige væren adskiller sig ifølge Ricœur fra Parfits tekniske fiktioner ved, at litteraturens imaginære variationer underlægger sig menneskets nedfæstelse i legemligheden og jorden: "l'enracinement terrien de l'homme" Jvf. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 162. Denne bindning fastholder Ricœur med *idem*-aspektet i selvet (karakterbegrebet). *Op.cit.*, 147-148.

transcendentale reduktion markerer tegnets ikke-natur, dets væren uden for verden: "[A]bsolument parlant, une conscience sans ego est parfaitement concevable; l'article fameux de Sartre sur *la Transcendance de l'ego* l'a parfaitement démontré."¹⁵⁸ Ricœur er således indforstået med, at man med Sartre, Lacan og Frank kan tale om en jegløs bevidsthed, men kun som en nødvendig, men ikke tilstrækkelig betingelse for *betydning* forstået som reference til verden. Betydning fører nemlig ifølge Ricœur subjektet tilbage til dets væren-i-verden i ét med, at den talende og diskursen siger noget om noget. Det verdensløse træk ved tegnet, der rendyrkes i semiologien, er allerede indeholdt i den fænomenologiske reduktion hos Husserl, men kun som betydningens negative moment. Dette niveau udgør derfor heller ikke hverken tegnets eller sprogets egentlige væren. Overgangen fra tegnet i sprogsystemet til tegnets brug i udsigelsen, det semantiske niveau, er nødvendig for at kunne tale om diskurs i ordets fulde betydning. I debatten med semiologien og psykoanalysen trækker Ricœur navnlig på lingvisten É. Benveniste, der hævder, at *sætningen* og ikke tegnet er det afgørende niveau i sproget. Ricœur er således optaget af at konkretisere refleksionen ved symbolets førrefleksive artikulering af værensbegærets nedfæstelse i naturen, legemlighed, det hellige, det ubevidste, sproget mv. For denne interesse drejer det sig ikke om at ophøje en umiddelbar psykologisk selvfortrolighed til en metafysisk grund. Refleksionen, der sætter selvbevidstheden som konkret og bestemt, er bundet sammen med *logos* forstået som sprogligheden i sin fulde betydning af ubevidst semiologisk system og af bevidst semantisk tale. *Logos* er således indbegrebet af den menneskelige ånds ekspressivitet og rationalitet. Dette forsøger Ricœur at omfatte med teorien om symbolet i det religiøse sprog, i poetisk og æstetisk praksis og i psykoanalysens udforskning symbolske manifestationer af det ube-

¹⁵⁸ Ricœur: "La question du sujet: Le défi de la sémiologie", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 256.

vidste. Symbolet er for Ricœur den instans i sproget, der viser, at refleksionen er nedfæstet i værensbegæret som en ikke-semantisk dunkel andethed. Det unddrager sig og gør sig fremmed for den umiddelbare bevidsthed. I dette spil fuldbyrdes den menneskelige værensanstrenkelse som en uafsluttet *energeia*. Symbolet i den oneriske, poetiske og religiøse sfære er således dels et medium for refleksionen, dels en ytring, der kan tages op under attestationens fortegn i en såvel etico-religiøs, psykoanalytisk som i en filosofisk-kognitiv regnskabsaflæggelse for værensbekræftelsen. Den førrefleksive afhængighed af symbolet er dialektisk, idet afhængigheden først afdækkes med refleksionens og fortolkningens transformation af den umiddelbare afhængighed. Den forudgående frihed (akten eller initiativet) afdækkes i skitseagtige variationer gennem tegnenes objektiveringer, hvori akten er fremmedgjort og afhændet, men ikke *uden om* denne formidling. Gentilegnelsen sker således i et spil mellem afhængighed og frihed, der udgør en hermeneutisk cirkel. Denne cirkelbevægelse drejer sig om at 'tilfredsstille' en konkret bevidsthed, der grunder i det, Ricœur med Hegel kalder livets uro og rastløshed.¹⁵⁹ Denne struktur begrundes erfaringens negativitet, der negerer det, den erfarer, i samme bevægelse, hvori erfaringen selv negeres og transformeres. Det drejer sig nemlig ikke så meget om *Bewußtsein* som om *Bewußtwerden*.¹⁶⁰ Selvbevidstheden kan imidlertid ikke endegyldigt fuldbyrde sin konkretisering i en absolut viden, men den kan heller ikke ifølge Ricœur undgå at foregribe sin skæbne gennem et absolut tegn for det absolutte, for værens helhed, der er filosofiens grænse. Selvbevidsthed er følgelig en spaltning, en udsættelse af enheden, der ifølge Ricœur kun har adgang til forsoning eller 'tilfredsstillelse' gennem et tegn. Tegnet for det absolutte er intet

¹⁵⁹ Se hertil den fortættede udlægning af Hegel, Ricœur: *De l'interprétation*, 456f. Kampen mellem herre og træl udtrykker livets uro og rastløshed, som er det *thymiske* begær. *Op. cit.*, 452.

¹⁶⁰ *Op. cit.*, 412.

mindre end en faktisk overvindelse her og nu af det, der ikke kan retfærdiggøres eller forsones. Det kristne tegn for det absolutte er kerygmaet, 'ordet om korset' (Paulus). Erfaringens negativitet består her i Guds egen 'erfaring med erfaringen' som empirisk eksisterende endelighed i tid og rum. Med dette paradoks overskrides en immanent antropologisk grænse, der begrunder Ricœurs eskatologiske forbehold over for en værenstænkning, der forudsætter en *viden* om væren enten som resultat eller som udgangspunkt.¹⁶¹ Forbeholdet gælder også en overpointering af selvbevidstheden som en forudgående umiddelbar viden om sig selv, der har ophævet subjekt/objektsplattningens problematik. Repræsentationens problem forskydes til forestillingens/åbenbarings problematik i den Hegelske religionsfilosofi, som Ricœur tager op i sin religionshermeneutik, hvor det absolutte ikke gives som viden hinsides spaltningen, men som attestation, der accentuerer spaltningen, forsoningens problem *vis à vis* det onde.

Franks aktualisering af Sartres selvbevidsthedsteori

Som baggrund for det følgende kapitel skal der her gives en kort fremstilling af Franks udlægning af Sartres ontologi og værditeori, som er udgangspunktet for Ricœurs forsøg på at give en alternativ fænomenologisk beskrivelse af de eksistentielle negationer, der ikke resulterer i en hypostasering af intet. Denne hypostasering anfægter Ricœur i sine tidlige værker som en ufænomenologisk konsekvens hos Hegel, Heidegger og Sartre. Spørgsmålet er ganske vist, om Hegels værenslogik overhovedet skal forstås som en hypostasering af (åndes-)fænomenologiske erfaringer, men det anfægter ikke, at Hegel er blevet læst på den måde. Ovenfor har denne diskussion været berørt i forbindelse med Henrichs Hegeltolkning. Hos Frank gives en positiv vurdering af dialektikken mellem væren og intet i Sartres ontologi

¹⁶¹ Ricœur: *Histoire et vérité*, 17.

forstået som en ontologisk selvbevidsthedsteori. I sit korte afsnit om i-sig-væren skelner Sartre mellem to former for i-sig-væren, der må holdes adskilte, nemlig hhv. fænomenets i-sig-væren (formalontologien) og det prærefleksive cogito som det andet aspekt af i-sig-væren. Dette aspekt gør Frank til genstand for en udførlig analyse. Væren og ikke-væren kan ifølge Sartre ikke anbringes på samme plan, og væren kan ikke frembringes af ikke-væren som en oprindelsens afgrund. Væren er således ikke kun logisk før intet, men væren har ikke brug for ikke-væren og kan bestå i sig selv. Intet kan derimod ikke bestå i sig selv, men låner sin eksistens af væren: "il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être,"¹⁶² siger Sartre imod Hegel. Derved distancerer Sartre sig fra den hegelske værenslogik, der identificerer væren og intet, men Sartre fastholder samtidig ifølge Frank en ontologisk, kvasispinozistisk baggrund for talen om intet.¹⁶³ Denne formuleres imidlertid i aporetiske udtryk, der enten kan reduceres *ad absurdum*, eller med Frank udlægges som adækvate formuleringer af bevidsthedens gådefulde, men uomgængelige givet-hed.¹⁶⁴ Denne væren kan ikke dekonstrueres, og derved viser den sig som en uomgængelig ontologisk grund.¹⁶⁵

Med sin egen selvbevidsthedsteori kan Frank således knytte til ved talen om mennesket som et 'hul i væren' (Sartre), uden at det radikalt anfægter hans neoidealistiske position.¹⁶⁶ Hvis Franks tolkning af Sartre er rigtig, er det paradoksalt, at Sartre med sin drastiske tale om intet som menneskets ontologiske grundtræk samtidig forudsætter en umiddelbar

¹⁶² Sartre: *L'être et le néant*, 51.

¹⁶³ "Nous verrons que l'être du *pour soi* se définit au contraire comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est [...]. L'être en soi *est* ce qu'il est, à celle qui désigne l'être de la conscience: celle-ci, en effet, nous le verrons, a à être ce qu'elle est." *Op. cit.*, 32.

¹⁶⁴ Frank: "Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorien von Kant bis Sartre", i M. Frank (red.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, 589, 591.

¹⁶⁵ *Op. cit.*, 584.

¹⁶⁶ *Op. cit.*, 69f, 71.

selvbevidsthed, der er givet med en apodiktisk evidens, og som består uanfægtet af negationens fænomenologi. Frank kan knytte til ved, at Sartre endog taler om et 'ontologisk bevis' for en sådan umiddelbar bevidsthed som et sig selv gennemsigtigt intet.¹⁶⁷ Den prærefleksive bevidsthed får herved samme status som det ontologiske gudsbevis, men samtidig tager Sartre afstand fra skabelsestanken *også* som en teori om, at selvbevidstheden selv skaber, hævder og frembringer sig selv i en oprørske trodsig gestus. Selvbevidstheden er netop givet på en uomgængelig måde, som enhver tale om skabelse truer med at opløse. Med brugen af det cartesiske gudsprædikat *causa sui* angiver Sartre ikke en rækkefølge mellem årsag og virkning, subjekt og objekt, men et mere radikalt sammenfald i selvbevidstheden mellem 'bevidsthed' og 'selv' som 'conscience (de) soi'.¹⁶⁸ Skabelsestanken er heroverfor en fordom, der fordunkler fænomenet væren forstået som selvbevidsthedens i-sig-væren.¹⁶⁹ Meningen er at vise, at bevidstheden er afhængig af den væren, den grunder i, men ikke selv er eller har. Denne ikke-formidlede og anti-konstruktivistiske teori om selvbevidsthedens umiddelbare sammenfald med sig selv kan ses som en arv fra den cartesiske occasionalisme og voluntarisme. Herved skiller Sartres teori om selvbevidstheden sig ifølge Frank afgørende ud fra Ricœur, Husserl, Gadamer og Hegel, der alle

¹⁶⁷ Sartre: *L'être et le néant*, 30. "Ein solches sich durchsichtiges néant ist das cogito préréflexif, das in der Bewegung der Apperception immediat und mit apodiktischer Gewißheit sein Sein affirmiert. [...] Also kann, da sein Seinstyp das néant ist, das Sein der vollen Struktur von Subjektivität nicht ihr eigenes Sein sein." Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 44.

¹⁶⁸ "[...] '...la conscience (de) soi: ce soi, il l'est.'" *Op. cit.*, 43.

¹⁶⁹ "La claire vision du phénomène d'être a été obscurcie souvent par un préjugé très général que nous nommerons le créationisme. Comme on supposait que Dieu avait donné l'être au monde. [...] En un mot, même s'il avait été créé, l'être-en-soi *inexplicable* par la création, car il reprend son être par delà celle-ci. Cela équivaut à dire que l'être est incréé. Mais il ne faudrait pas conclure que l'être se crée lui-même, ce qui supposerait qu'il est antérieur à soi." Sartre: *L'être et le néant*, 31.

tænker selvbevidstheden 'konstruktivistisk' gennem andethed, sprog og formidling.¹⁷⁰ Tesen indebærer nemlig ikke, at subjektet skulle have magt til at gøre sin traditionsafhængige og sociale forankring fuldstændig gennemskuelig, men kun at den umiddelbare selvbevidsthed er mulighedsbetingelse for en individualiserende tilegnelse og dermed for en vis frigørelse fra historiske og sociale forhold, der har medbestemt individet.¹⁷¹

Over for den hypostasering af den *virkningshistoriske* bevidsthed som en hegelsk 'objektiv ånd', som Frank vender sig imod hos Gadamer, sigter tesen om den umiddelbare selvbevidsthed imod den dimension af selvet, der muliggør subjektets individuelle livshistoriske 'Verinnerung'. Væren og intet udgør ifølge Frank en dialektisk enhed i det konkrete subjekt med dets individuelle fortid, der på linje med Sartre ses i lyset af dets individuelle eksistensprojekt.¹⁷² Denne tese finder Frank bekræftet i Sartres identifikation af selvet med et bevidsthedskontinuum uden de spaltninger og hermeneutiske cirkelkonstruktioner, som Frank afviser i den såkaldte refleksionsteori.¹⁷³ Refleksionsteoriens fejl består som nævnt

¹⁷⁰ Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 61.

¹⁷¹ "Das unmittelbare Selbstbewußtsein einer Situation hat nicht den Status einer objektiven Erkenntnis oder eines Verfügungswissens. Es ist lediglich die Bedingung der Möglichkeit, daß der praktische Seinszusammenhang, der das historisch situierte Subjekt mithervorgebracht hat, von ihm verinnert werden kann. (Die Alternative: eine als bare Substanz gedachte Wirkungsgeschichte könnte, genau genommen, von sich her weder ein Selbstverständnis geschichtlicher Individuen hervorbringen noch als Thema einer Interpretation fungieren: um diesen Mangel zu beheben, muß Gadamer, [...], 'das Gespräch, das wir sind', als quasi-autonomes Super-Subjekt hypostasieren, analog dem Hegelschen Geist)." *Op. cit.*, 45f.

¹⁷² *Op. cit.*, 46.

¹⁷³ "So haben Dieter Henrich und einige seiner Schüler [...] vorgeschlagen, Selbstbewußtsein – in radikaler Abwendung von seiner durch Umgangssprache nahegelegten Selbstdeutung als eines reflexiven Verhältnisses zwischen Gliedern in einer Relation – als *vollkommen beziehungsfrei* zu deuten. Henrich spricht von einer anonymen 'Dimension', Pothast gar von einem 'gänzlich 'objektiven' Prozeß' in dem

i, at bevidsthed altid forstås som bevidsthed *om* og ikke som en mere grundlæggende *medial* bevidsthedsdimension, der hos Sartre angives med parentesens om 'om' (la conscience (de) soi).¹⁷⁴

I det følgende kapitel skal det vises, hvordan Ricœurs ontologi adskiller sig fra Sartres forståelse af intet og væren. I fænomener som opstand, anklage, indignation, strid, problematisering, spørgen og tvivl kan negationen nemlig ifølge Ricœur siges at være affirmativ, nemlig som bagsiden af en oprindelig bekræftelse, og således udlægges den eksistentielle negativitet som *dé-négation*. Denne forståelse af det negative finder Ricœur mere plausibel end Sartres udlægning af den menneskelige transcendens som en primær negation eller intet.

Sinn, daß kein Moment eines wissenden Selbstbezug daran auftritt." Frank: "Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorien von Kant bis Sartre", M. Frank (Hrsg.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, 583.

¹⁷⁴ M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 43.

Kapitel 3.

Negativitet og urbekræftelse

Indledning

Det følgende kapitel giver en perspektiverende nærlæsning af grundstrukturerne i Ricœurs teori om negativitet og urbekræftelse. Læsningen er orienteret ud fra M. Franks Ricœur-kritik, hvor den tidlige J.-P. Sartre spiller en central rolle som modposition. Dette modlys er velegnet til at kaste lys over Ricœurs teori, der netop er formuleret i en debat med bl.a. Sartre. Diskussionen afdækker en vis flertydighed i de centrale begreber som *væren*, *intet*, *negativitet* og *selvbevidsthed*, der giver et stort spillerum for forståelsen af den tidlige Sartre, som der ikke her kan tages endegyldig stilling til. Diskussionen om Sartres forståelse af væren går på, hvad han forstår ved distinktionen mellem i-sig-væren og for-sig-væren. M. Frank antager således, at i-sig-væren har to betydninger, nemlig hhv. væren som formallogisk tingslig givethed og den umiddelbare væren, som selvbevidstheden er, og som er forudsætningen for at tale om negation, frihed og værdi som aspekter af den menneskelige værens 'intet'. Ricœur mener heroverfor, at Sartre sætter et radikalt skel mellem i-sig-væren som en tingslig væsensbestemmelse og for-sig-væren som en *creatio ex nihilo*, der alene kan retfærdiggøre den menneskelige væren som den væren, der overalt er optaget af sin egen intetgørelse.¹⁷⁵ Denne formulering skal forstås ud fra Heidegger, der på spørgsmålet om, hvad *væren* som filosofisk grundbegreb er eller betyder, svarer, at det for det første er en pointe, at væren netop er 'intet-sigende' og ikke noget bestemt værende. For det andet henviser Heidegger til de udlægninger af væren, der allerede konstituerer filosofihistorien fra Parmenides til

¹⁷⁵ J.-P. Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 59.

Hegel og Nietzsche og udgør værens egen foreløbige historie.¹⁷⁶ Dermed er der angivet en filosofihistorisk ramme for det værensbegreb, Ricœur forudsætter i debatten med Sartre og Heidegger, og som han i *Soi-même comme un autre* reformulerer i debatten med Husserl og Lévinas, der repræsenterer to forskellige udfordringer til tænkningen som værenstænkning. Reformuleringen af ontologien som *urbekræftelse* tager afsæt i den menneskelige handlen og liden, idet der knyttes til ved en jødisk-kristen udlægning af væren som mulig og virkelig magt til at sætte (*ponere*). Ontologien er således ikke blot en potenseret eller mere abstrakt antropologi, men indeholder tillige en decentring af det menneskelige, som Ricœur finder udtrykt i den bibelske tro og teologi og i den græske tragedie. Mens den eksistenspoetiske værensformidling kan genfindes hos Sartre og Heidegger, betoner Ricœur væren som gavmildhed i form af en legemligt nedfæstet eksistensbekræftelse. Derved skiller han sig ud fra negativitetsfilosofiens optagethed af død, angst, fortvivlelse, uhyrlighed, opstand, sult, mangel, uret etc. som autenticitetens og frihedens fænomenologiske indikatorer.

I artiklen "Négativité et affirmation originale" skitserer Ricœur den filosofiske antropologi, han udfolder mere udførligt i *L'homme faillible*.¹⁷⁷ Det følgende kapitel bygger primært på denne korte og fortættede artikel. Heri indgår en række skitseagtige fænomenologiske analyser af *legemlighed, værdi, motiv, beslutning og projekt*, som Ricœur har givet mere udførlige udfoldelser af i et tidligere hovedværk, der udgør første del af viljens filosofi, *Philosophie de la volonté* (1950). Artiklen markerer således en bevægelse fra viljens *eidetik*, den fænomenologiske meningsanalyse,

¹⁷⁶ Jvf. Søren Gosvig Olesen og Karin Wolgast: "Oversætterens Indledning", i M. Heidegger: *Et brev om "humanismen"*, 8.

¹⁷⁷ Ricœur: "Négativité et affirmation originale", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 336ff. Artiklen er den ene af de to, Ricœur henviser til som forarbejder til den filosofiske antropologi i *L'homme faillible*, Ricœur: *L'homme faillible*, 11. Den anden artikel er "Le sentiment", i Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 251ff.

til en diskussion af denne analyses ontologiske horisont. I *L'homme faillible*, som behandles i det følgende hovedafsnit, udvikler Ricœur en række andre parallelle fænomenologiske analyser af især *følelsen* eller gemyttet, som urbekræftelsens og negativitetens afgørende medium.

I nærværende kapitel skal det uddybes, hvordan begreberne negativitet og urbekræftelse er indføjjet i en filosofihistorisk horisont. Ricœurs ontologi fremstår herved som et nuanceret modspil til en ensidig og udifferentieret betoning af negation og intet som menneskets ontologiske særkende.¹⁷⁸ Ricœur vil ganske vist med Sartre og Heidegger fastholde opgøret med Hegel og Fichtes idealistiske retfærdiggørelse af det negative og intet, der overtrumfer den menneskelige fejlbarlighed og endelighed.¹⁷⁹ I disse opgør er den hegelske negativitetsanalyse imidlertid blevet forlagt fra verdensånden og historien til eksistensens intet, hvilket Ricœur finder problematisk hos Sartre.¹⁸⁰ Det problematiske består i, at historiens tragik overføres på eksistensanalysen på en nivellerende måde. Ricœur skelner derfor mellem autentisk og inautentisk angst som modtræk til Hegels udviskning af forskellen mellem det tragiske og det logiske og til samtidens hang til litteratur, der dyrker katastrofen som det sublime.¹⁸¹ Over for den sociale fremmedgørelse, der ledsager arbejdsdelingen i industrien og den teknisk økonomiske udvikling, er det ifølge Ricœur langt mere nyttigt at søge løsninger i arbejdspsykologiske og sociologiske undersøgelser end i eksistentia-listiske katastroferomaner. Hermed tegner Ricœur omridsene af en filo-

¹⁷⁸ Opgøret med samtidens eksistentia-listiske negativitetsstil fremgår især af artiklen "Vraie et fausse angoisse", der sammen med "Négativité et affirmation originaire" udgør det afsluttende kapitel IV, "Puissance de l'affirmation", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 317ff.

¹⁷⁹ *Op. cit.*, 334.

¹⁸⁰ *Op. cit.*, 328f.

¹⁸¹ *Op. cit.*, 334ff. Ved den uautentiske angst forstås en ængstelig bekymring for forandringer og for det fremmede, der blot er magelighed, og som Ricœur her kalder 'den skandinaviske lykke.' *Op. cit.*, 319, 322.

sofi, der lader væren have primatet i form af en eksistentiel bekræftelsesakt, men uden at ignorere den moderne negationsfilosofis berettigede kritik af substans-metafysikkens bestemmelse af væren som ting, form eller essens.¹⁸² Udlægningen af væren som akt er således vigtig for, at spørgsmålet om det radikalt onde ikke opsuges i det etisk og religiøst neutrale begreb om det negative. Det er netop denne sammenblanding af den logiske og den patetiske negativitet, der ifølge Ricœur forleder til at anse negationen for at være det oprindelige, og som resulterer i en abstrakt ontologi.¹⁸³

For at genvinde et mere eksistentielt nuanceret og mindre tvetydigt begreb om væren som akt og negativitet som negation af negationer griber Ricœur tilbage i filosofihistorien *bag om* Hegel og Kant. Med denne horisont vil Ricœur gennem sine transcendentalfilosofiske og fænomenologiske analyser af erkendelse, vilje og følelse vise, at endelighed ikke er identisk med en simpel negation, og at endelighed ikke har primat over uendelighed i de synteser, der udgør den menneskelige værens mest grundlæggende strukturer. Disse kan beskrives som forskellige slags refleksionsakter, der gør dem til former for selvforhold. Forholdet mellem endelighed og overskridelse danner således ifølge Ricœurs tese en mere kompleks struktur, end det fremgår af negativitetsfilosofien, når den identificerer væren med intet som lige ubestemte og derfor identiske begreber i Hegels værenslogik. 'Noget' og 'andethed' fremstår på den baggrund i Hegels væsenslogik som forskelle i det forskelsløse og kan således opfattes som en negation, en fremtræden *ex nihilo* så at sige. Disse logiske og ontologiske implikationer må imidlertid ifølge Ricœur skelnes fra udlægningen af 'væren' som eksistensakt og af 'intet' som den menneskelige friheds særlige mulighed, der er en endelig intethed, muligheden for at sige nej og for at

¹⁸² Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", *Histoire et vérité*, 336.

¹⁸³ *Ibid.*

problematisere, spørge og tvivle, negere en synsmåde, forestille sig en anden verden, håbe, angre, fornægte sig selv. Således kan den eksistentielle negativitet antydes som en mangfoldighed af erfaringer og muligheder, der ikke mindst accentueres af det etisk-religiøse. Metodisk følger Ricœur Kant, Hegel, Husserl og Heidegger, mens han indholdsmæssigt er på sporet af en førkantiansk accentuering af væren som mulighed, uendelighed og overskud.

Væren som urbekræftelsesakt

Når væren ifølge Ricœur skal forstås som urbekræftelsesakt er der således tale om en ny accentuering af værenstænkningen, der ganske vist har rod i Aristoteles' tese om væren som mulig og virkelig, men hvis moderne betydningspotentiale han finder ansatserne til hos tænkere som Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Freud, Bergson og Nabert.¹⁸⁴ Kun en værensfilosofi, der hverken fortaber sig i en væsensmetafysik eller i en tingsfænomenologi, kan ifølge Ricœur retfærdiggøre og begrænse negativitetens alliance med den menneskelige virkelighed, og herved kan urbekræftelsen ifølge Ricœur genvindes over for negativiteten. Denne udlægning af væren lægger op til en 'polytetisk' enhed af den menneskelige væren som erkenden og villen.¹⁸⁵ Dette kan som vist i det foregående udfoldes med Husserls analyser af de 'doksiske' intentionalitetsstrukturer. Spændingen mellem akt og objektivitet (tegn) tilspidnes imidlertid i Ricœurs egne analyser af *bevidnelsens* etico-religiøse kategori og i hans arbejde med erindringens og anerkendelsens 'svækkede' sandhedskriterier. Anerkendelsens 'veje' eller selvforhold, der behandles udførligt i værket *Parcours de la reconnaissance*, kan siges at være det implicitte motiv i urbekræftelsens etik og ontologi. Begreber som attestation og anerkendelse er således forskellige udfoldelser af

¹⁸⁴ Jvf. f.eks. Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 639f.

¹⁸⁵ Jvf. Ricœur: *La sémantique de l'action*, 125.

fejlbarlighedsantropologien, idet fejlbarligheden her ses som en menneskelig (u)fuldkommenhed og uberegnelighed. Den kan således hverken måles med en guddommelig perfektion (som syndighed og mangel) eller afrettes ud fra en nytteteoretisk samfundsteori og -praksis. Fejlbarlighedsteorien betoner heroverfor de menneskelige nykker som modtræk til en moralisering, der traditionelt har været teologisk-metafysisk bestemt, og som i dag ses i en utilitaristisk orienteret værditeori. Spændingen i den polytetiske bevidsthed intensiveres af spørgsmålet om det onde og af afkaldet på en spekulativ forsoning af den endelige historiske bevidsthed med den evige bevidsthed, som begrebet om den 'intellektuelle anskuelse' hos Fichte og den 'absolutte viden' hos Hegel skulle godtgøre. Urbekræftelsen er netop ikke tilgængelig som andet end et eskatologisk håb eller tegn for det absolutte, der antages som førfilosofisk overbevisning eller tro *vis à vis* tiden, endeligheden og det onde.

Urbekræftelsens selvforhold og fejlbarlighed kan imidlertid også belyses ud fra *legemligheden*, der spiller en central rolle i opgøret med negationsfilosofien. Selvom legemligheden ikke selv er fejltagelsen, byder dens lukkethed alligevel på en hindring og en fristelse til at tildække grunden (værensbekræftelsen). Legemlighedens rolle er tvetydig, idet den dels åbner sig mod verden og realiteten som helhed, dels indgiver den jeget den tanke at kunne bestemme sin tilværelse alene gennem sin væren-i-verden som en endelig væren-til-døden. Det, der åbner mig for det værende, er det samme, som tildækker tænkningens oprindelse i tilværelsens transcendens af væren-i-verden, og som Kant derfor kalder 'sanseerfaringens anmasselse'. Urbekræftelsens mulighed er så at sige tabt gennem den aktuelle skyld og bestemthed, der kendetegner væren-i-verden.¹⁸⁶ Ricœur tilslutter sig ganske vist Heideggers tese om, at afsløringen af det usande og uegentlige hører med til sandhedens væsen som

¹⁸⁶ Ricœur: "Négitivité et affirmation originaire", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 359f.

ophævelse af værensglemsel. Eksistentialt 'forfaldenhed' (*Verfallenheit*) indskrives Ricœur følgelig i sin tese om, at urbekræftelsen oprindelig erfares som tabt gennem min egen fejlen. Men selvom negativiteten er den bedste vej tilbage til den grundlæggende værensbekræftelse, er den dog ifølge Ricœur ikke primær i ontologisk forstand. Den menneskelige negativitet indgår i en kompleks struktur, der skal godtgøres i en mere omfattende filosofisk antropologi end den, Ricœur finder hos både Heidegger og Sartre. Bag erkendelsens, viljens og affektivitetens simple negationer afdækker Ricœur en dobbeltnegation, der viser, at både perspektivets og karakterens endelighed som givne 'positive' træk ved endeligheden i virkeligheden allerede udgør en første negation, hvortil transcendenzen af perspektiv og karakter udgør en anden negation. Først gennem disse dobbeltnegationer afdækkes urbekræftelsen.¹⁸⁷ Ricœurs retfærdiggørelse af negativitetsfilosofien i lyset af urbekræftelsen viser samtidig denne filosofis grænse. Det tildækkede og tabte værensspørgsmål bevirker, at jeget er nødt til at løsrive sig fra det værende gennem negationen for at kunne stille spørgsmålet om væren. Det er imidlertid muligt i denne løsrivelse at se menneskets negativitet uden at opdage negativitetens grund i væren. Negativitetens tvetydighed åbner nemlig også muligheden for en invalideret filosofi. Denne filosofi vidner ganske vist om, at overgangen fra det værende til væren går gennem negativiteten, men den tildækker, at dens negative akter i form af en løsrivelse fra det værende eller af stoikernes negerende skridt bagud (*epoché*) blot er skyggesiden af en totalhandling, hvis lysside ifølge Ricœur mangler at blive udfoldet hos Sartre og Heidegger. Negationens fremgangsmåde med at 'fjerne alt' for at nå grunden bag alle ting er eksempelvis hos Plotin fanget ind af en affirmationsbevægelse, der falder bort i den moderne efterhegelske negationsfilosofi. Gevinsten ved denne filosofi er imidlertid, at den har ført os på sporet af en

¹⁸⁷ *Ibid.*

værensfilosofi, der ikke længere tænker væren ud fra et tingsligt skema som substans, væsen eller form som i de klassiske filosofier. Den moderne ontologi, som Ricœur hermed selv indskriver sig i, er en værenstænkning, der har taget Hegels og Heideggers kritik af væsenets, repræsentationens og forestillingens metafysik til efterretning, og som i stedet søger at forbinde ontologien med hændelsens og handlingens historiske kategorier.

Negationens funktion består således i ved hjælp af negativitetserfaringen at vanskeliggøre en formens værensfilosofi. Negationsfilosofien har derfor en vigtig rensende funktion i forhold til en form- eller substans-metafysisk fiksering af ontologien med uforanderlige kategorier. Negativiteten kan herved bane vej for et værensbegreb, der mere er *akt* (*energeia* og *dynamis*) end form, og som er en bekræftelse i erfaringer af magten til at eksistere og lade eksistere.¹⁸⁸

Formalontologisk og eksistential negation

Refleksionen består altså ikke blot i en simpel negation, men i en negation af en negation. Det oprindeligt negative er ikke meningens negation af perspektivet, viljens negation af livsviljen, men er perspektivet og livsviljen selv, eftersom endeligheden i perspektivet og i livsviljen ikke kan siges at være mere oprindelig og positiv end hhv. meningens og viljens uendelighed og negativitet.¹⁸⁹

Den negation, endeligheden selv er som genstandsmæssig bestemthed, går i dette formalontologiske perspektiv forud for tankens og viljens eksistentielle negationer af endeligheden. Den endelighedserfaring, der kendes fra talens negation af perspektivet, stammer fra genstandsområdet, og den omfattes til forskel fra eksistentialontologien af formal-

¹⁸⁸ "Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit *acte* plutôt que *forme*, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister." *Op. cit.*, 360.

¹⁸⁹ *Op. cit.*, 347.

ontologien. Men den formalontologiske negation er ifølge Ricœur ikke en radikal negation, men blot en *anderledes* væren på niveauet for det forskellige. Kategorien 'det andet' er her forudsætningen for den negation af endeligheden, der udtrykkes i det negatives sprog. Konstitutionen af det genstandsmæssige, det forskellige og det andet, hører ind under formalontologien, der ikke kan uddrages af den eksistentielle negativitet. Det negatives sprog dannes således i det forskellige relationer, der bestemmer perceptionens modaliteter, eksempelvis modsætningen i rummet mellem figur og baggrund, den kvalitative kontrast (stor/lille, mørk/lys etc.) eller forskellen mellem tilsynekomst og forsvinden. Det forskellige kan kun udtales ved at bruge nægtelsens sprog, og således ligger nægtelsens sprog til grund for enhver orden og fremgår det negatives kategori af det forskellige orden. Det negatives konstitutive funktion må imidlertid ikke blandes sammen med det tragisk negative som uroen, døden og kampen, da der intet tragisk er i den konstitutive eller formalontologiske negation, der er primær. Over for denne sammenblanding, der skyldes, at Hegel lader negationen have forrang for andetheden, fremholder Ricœur Platon, der lader *andetheden* gå forud for negationen. "Cette fonction constituante de la négation ne doit pas, semble-t-il, être mêlée intempestivement au tragique de l'inquiétude, de la mort et de la lutte. Il n'y a rien de tragique dans cette négation."¹⁹⁰ Ricœurs kritik af Sartre går på, at denne helt ser bort fra negationens formalontologiske betydning og kun vil tage den eksistentielle betydning i betragtning. Men det skyldes, at Sartre i udgangspunktet har et for snævert begreb om væren, idet det ifølge Ricœur reduceres til en tingslig eller essentiel væren forstået som en ubevægelig og relationsløs idé. Men det er netop en sådan opfattelse af væren, Platon selv bekæmper i *Sofisten* hos de såkaldte 'venner af idéen', der er tilhængere af Parmenides. Herved bestemmes den menneskelige

¹⁹⁰ *Op. cit.*, 348.

negation kun som ikke-ting i kontrast til en tingslig væren og ikke som en negation af hele væren, som Sartres formuleringer ifølge Ricœur lægger op til. "Le néant que la réalité humaine est à elle-même, n'est pas néant de tout l'être, mais de la choseité [...] mais non-chose n'est point non-être."¹⁹¹

Med begrebet fejlbarlighed som ledetråd for den filosofiske antropologi tilstås det negative også hos Ricœur en vis prioritet. Der er dog tale om et differentieret begreb om det negative, dels som *endelighedens* negativitet, der er en naturlig begrænsning, dels som *skyldens* negativitet, hvorved endeligheden peger i retning af friheden, der negativt erfares gennem tabet af friheden som en faktisk 'forfaldenhed' i form af urbekræftelsens fravær. Det er afgørende for Ricœur at holde de to betydninger af negationen ude fra hinanden. Denne sondring er vigtig over for den radikale polysemi i negativitetsbegrebet, som Ricœur kritiserer hos Hegel. Her sker ifølge Ricœur en sammenblanding af en formal-ontologisk endelighedsbestemmelse med en eksistentialontologisk endelighedsbestemmelse, der skyldes en glidning fra den logiske negativitetsanalyse (spillet mellem perspektiv og menen) til en ontologisk generalisering af den menneskelige væren, hvor skyld og endelighed sammenblandes som det negatives arbejde. I den eksistentialistiske reception af denne totalisering bliver skylden ifølge Ricœur til et særligt tilfælde af endelighedens vilkår som skæbne, der derved forlægges hinsides muligheden for 'frelse', lykke og tilgivelse, og endelighedserfaringen bliver på sin side set gennem skylden i en følelse af sorg og fortvivlelse.¹⁹² I denne totalisering overbetones den menneskelige transcendens som en trodsig frihedsakt, der kun kan realiseres gennem negation af endeligheden og på bekostning af endeligheden. Endeligheden må heroverfor fremhæves som det, der i virkeligheden

¹⁹¹ *Op. cit.*, 356.

¹⁹² Ricœur: "From Existentialism to Philosophy of Language", *Philosophy Today*, nr. 17, 1973, 89.

støtter og opretholder friheden (transcendensen) og ikke blot som dens negation. Tilsvarende må der sondres mellem skyld og endelighed for at undgå en dæmonisering af endeligheden og en tilsvarende manikæisk eksteriorisering af det onde som endelighed, der bortforklarer den etiske bestemmelse af det som akt. Springet og overgangen til det onde kan ganske vist ikke forklares, ligesom (håbet om) det ondes ophør (frelse) heller ikke kan forklares. Springet tilhører *patetikkens* førfilosofiske diskurs, der overstiger antropologien og ontologiens horisonter. Den genuint filosofiske diskurs peger på, at det negative møder os i en erfaring af ikke-væren, endelighed og skyld, der viser sig for den fordring om helhed (lykke), som de menneskelige synteser anticiperer. Ifølge Kants analyse er lykken både en fornuftens fordring og en erfaring (en følelse) af allerede nu at tilhøre en højere tingenes orden.¹⁹³ Denne forestilling placerer sig på grænsen mellem fornuften i streng filosofisk betydning og den førfilosofiske patetik, herunder den religiøse forestilling om viljens regeneration. I lyset af den helhedsfordring, hvori mennesket transcenderer sin endelighed, erfares tilhørsforholdet til væren på en paradoksalmåde. Transcendensen kan ikke reduceres til ren mangel og negation, men grunder som nævnt i urbekræftelsen. Den er således heller ikke kun den åbenhed ved Dasein, som skyldes selvopretholdelse (*cura*). Med lykken som helhedsbegreb angives et alternativ til Heideggers forståelse af helheden som væren-til-døden. Det er ikke mindst på baggrund af denne udlægning af tilværelsens helhed, Ricœur søger at differentiere refleksionens negativitet som hhv. *skyldens* og *endelighedens* negativitet, og således kan der med udgangspunkt i den bibelske skabelsestro skelnes mellem en god skabt endelighed og en slet eller falden endelighed.

Mens det negatives arbejde hos Hegel resulterer i bevidsthedsbestemmelser, er refleksionen ifølge Ricœur andet og mere end bevidst-

¹⁹³ Ricœur: *L'homme faillible*, 118-122.

hedsbestemmelser, og dens afgørende spørgsmål om helhed og uendelighed peger hen imod dens afhængighed af mytens, symbolets og retorikkens førfilosofiske repræsentationer. Refleksionen bliver dermed en affirmerende eksistensakt, der ikke kun kan udmøntes eller udtømmes i bevidsthedsbestemmelser. Vel udgør erkendelsen også for Ricœur grundmodellen for analysen af negationen, men han bestrider muligheden af at sammenfatte de negerende akter i en logisk totalisering, som det sker med Hegels begreb om begrebet.¹⁹⁴ Ricœur forudsætter heroverfor et mere Spinoza-orienteret tilhørsforhold til væren i form af ja'ets og glædens bekræftelse på trods af 'sorgen over endeligheden'. Ricœur kalder derfor divergensen til negationsfilosofien (eksistentialismen) en forskel i tone og stil. Negationsfilosofien får sin tragiske tone af, at den rene væren for Hegel sættes lig med intet, idet refleksionen indledes med tabet af den første umiddelbarhed gennem formidling og bevidsthedsbestemmelser.¹⁹⁵

Hypostaseringen af intet hos Hegel og Sartre og den dermed sammenhængende logiske neutralisering af væren søger Ricœur at forskyde igennem en fænomenologisk analyse af de 'negerende akter' og af væren som en bekræftende akt, sådan som denne dialektik viser sig inden for en filosofisk antropologi. Spørgsmålet om væren og intet knyttes her til den menneskelige erfaring af helhed og fejlbarlighed. Ricœur mener herved at kunne afdække en grundlæggende forskel mellem væren og intet, der betyder, at det umiddelbare består i form af den (fraværende) urbekræftelse. Det, der skal fastholdes over for en rent logisk analyse, er refleksionens bånd til *handlingen* forstået som bevidsthedens, viljens og følelsens *frie* ytringer.

Urbekræftelsen er imidlertid ikke en ren positivitet, men knyttet til *håbet* om helhed, der transcenderer væren som aktualitet med en radikal

¹⁹⁴ Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 343, 347.

¹⁹⁵ *Op. cit.*, 348.

eskatologisk mulighedsdimension. Ricœur betoner således, at væren i sig selv har værdi forud for formidling og gentilegnelse, idet han hermed mener at være på linje med antikkens begreb om væren, og derfor kan han ikke acceptere at identificere den med intet, som Hegel gør på sin måde, og som Sartre gør på en anden måde.¹⁹⁶ Det spørgsmål, der optager Ricœur, lyder, hvorvidt væren er en bærende grund under den særlige menneskelige væren, hvis enestående træk er evnen til at fornægte, bestride og overskride. Horisonten for denne spørgen om refleksionens ontologiske betingelser er som nævnt et spørgsmål om filosofisk stil og tone, hvor en nej'ets og angstens stil står over for en ja'ets og glædens stil.¹⁹⁷ Denne forskel indfanges især i Ricœurs analyse af den affektive skrøbelighed. *Følelsen* er nemlig det felt, der forsømmes mest af en eksistentialistisk analyse af den menneskelige tilværelse, når den totaliseres i begrebet om frihedens intet, idet den overbetoner ontologiske *passioner* som angst og fortvivlelse som egentlighedens affektive modaliteter.¹⁹⁸ Den menneskelige værens intet er ifølge Sartre ikke bare diverse negerende akter (som spørgen, tvivlen, fravær, angst), men er friheden, der viser sig i den radikale tvivl hos Descartes. Denne negation finder Sartre ved enhver autentisk menneskelig handlen, som det ifølge Ricœur fremgår af Sartres analyse af imaginationen. Imaginationen negerer således det virkelige til fordel for det fraværende, ligesom han fremhæver *overgangen* mellem fortid og fremtid som frihedens intet, der reflekteres i angsten:

¹⁹⁶ *Op. cit.*, 351.

¹⁹⁷ *Op. cit.*, 336.

¹⁹⁸ Ricœur skelner mellem lidenskab og følelse, idet han mener, at følelsen i tænkningen efter Hegel har stået i skyggen af analysen af lidenskaber som *ressentiment*, *fortvivlelse*, *angst* etc. I dette lys læser Ricœur også Sartre, og heri adskiller han sig afgørende fra Franks nedtoning af Sartres negationsfilosofi.

Ayant ainsi centré tous les actes néantisants sur le néant comme liberté, il reconnaît dans l'angoisse la conscience d'être ainsi néant de son propre passé en tant que liberté.¹⁹⁹

Begrebet *intet* betegner således ifølge Sartres *værdibegreb* det, der mangler ved væren, og som ikke selv har væren, men er en *fordret* væren, nemlig eksistensen i sin negation af væren. Denne analyse tager Ricœur op ud fra etikken, og da bliver hævdelser af *den andens* eksistens som værdi og mål i sig selv det, der begrunder en handlingsfordring. Den andens eksistensværdi bliver her korreleret til min egen eksistens, og således kan eksistensens værdi eller værdighed ikke begrundes i en ren mangel ved det givne, men i at jeg overskrider mig selv i retning af den anden, accepterer og aktivt sætter den andens væren. Derved bliver jeg selv mere end blot livsvilje og får jeg selv et eksistensværd eller en 'sand' dybde. Værdien er ikke blot en mangel, men hvis situationen er uværdig og mangler værdi, er det ifølge Ricœur det givne, der ikke har værdi, og *ikke* – som Sartre siger – værdierne, der mangler væren.²⁰⁰

Sartre overbetoner ifølge Ricœur bruddet med og løsrivelsen fra det givne, fordi den skyldige eller bevidste vilje til at fornægte den anden (skyldens negativitet) inddrager forholdet til det givne under sig som en fjendtlig modstand, der med Sartres ord gør de andre til 'helvede'.²⁰¹ Det er en af konsekvenserne af, at negationen som relation kombineres med negative affekter i et hypotaseret begreb om *intet*. Eksistentialontologien har således ifølge Ricœur illegitimt inkorporeret formalontologien, paradoksalt nok ved at lade den være en massiv positivitet, som eksistentialontologien kan sætte i parentes.²⁰²

¹⁹⁹ *Op. cit.*, 352. De anførte Sartrecitater henviser til Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*.

²⁰⁰ Ricœur: "Négarité et affirmation originaire", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 355.

²⁰¹ Jvf. slutningen af J.-P. Sartre: *Huis clos*.

²⁰² Ricœur: "Négarité et affirmation originaire", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 353.

Denne sammenblanding kan den filosofiske analyse udrede og rense op i, idet den bag vreden kan finde en kerne af bekræftelse og bag mordviljen en kerne af storsind.²⁰³ Det moment, der er hjertet i agtelsen, nemlig den andens eksistensværd, tilsløres ifølge Ricœur hos Sartre af en mystificerende tilbøjelighed til at tildække bekræftelsens faktiske grund i den andens eksistensværd bag højtidelige abstraktioner som retfærdighed og frihed. Derved mystificeres værdien netop som en *creatio ex nihilo*. Men den andens eksistensværd ligger for Ricœur allerede i det, at han eller hun *er til*, som han betoner i én af Kants formuleringer af det kategoriske imperativ, nemlig at personer *eksisterer* som mål i sig selv, hvorved netop allerede den *empiriske* eksistens bliver kvalificeret som et ubetinget mål.²⁰⁴ Hvor den andens eksistens således forudsættes at være betingelsen for min egen livsfuldbyrdelse, bliver resultatet ikke en væsensfilosofi, men en filosofi i forhold til eksistensakter.²⁰⁵

Hvorvidt negationen er uomgængeligt underordnet affirmationen, kan ikke besvares enkelt i en tænkning, der ikke tager afsæt i væren og intet, men i en sproglig analyse af disse begreber som udtryk for fænomenologiske erfaringer og intentionelle akter. Ricœurs pointe er at vise, hvordan urbekræftelsen er sat på spil i alle eksistentielle negationer.²⁰⁶ Væren er ikke blot forudsat som en massiv positivitet, men den skal gentilegnes som generøsitet, der selv får sin historiske karakter af spillet

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Jvf. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 277. Ricœur peger her på en tilnærmelse mellem 'er' og 'bør' i Kants moralfilosofi.

²⁰⁵ "Mais la position de l'existence par l'existence, de l'existence de l'autre comme condition de mon existence pleine et entière, ne me condamne pas à une philosophie des essences mais m'oriente vers une philosophie de l'acte d'exister. L'illusion de l'existentialisme est double: il confond la dénégation avec les passions qui l'enferment dans le négatif, il croit que l'autre alternative à la liberté-néant c'est l'être pétrifié dans l'essence." Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 355f.

²⁰⁶ *Op. cit.*, 356.

mellem at give og modtage. Til gavebegrebet hører både et overraskelsesmoment og en genopdagelseseffekt, der svarer til Ricœurs beskrivelse af refleksionen som en *puissance récapitulative*.²⁰⁷

Denne fordoblende nuancering kommer klart til udtryk i en sammenhæng, hvor Ricœur sammenligner Spinoza og Sartre som repræsentanter for en ren positiv og en ren negativ ontologi. Den spinozistiske *conatus* fremgår af en mangel og en stræben henimod det, den mangler. Manglen forstås som *conatus'* ufuldkomne og endelige bestræbelse for at bestå i lyset af den eksistensanstrengelse, der på en gang udtrykker Guds uendelige værensmagt og menneskets ikke-nødvendige væren, og som graduerer denne værens fuldkommenhed. Anstrengelsen kendetegnes herved som en værensbekræftelse i manglen på væren.

En ce sens il faut rejeter à la fois l'ontologie toute positive de SPINOZA qui ne peut comprendre la négation que comme destruction extérieure [...] et l'ontologie toute négative de SARTRE qui repousse symétriquement la positivité de l'être dans l'extériorité de la chose.²⁰⁸

Forholdet mellem frihedens negativitet og nødvendighedens positivitet udtrykkes heroverfor med et ord af Ravaisson: "En toute chose, la nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame la liberté. Mais c'est une chaîne mouvante et vivante, la nécessité du désir, de l'amour et de la grâce."²⁰⁹

²⁰⁷ *Op. cit.*, 334.

²⁰⁸ Ricœur: "Nature et liberté", i Alquié, Bastide og Arbouse-Bastide: *Existence et Nature*, 131.

²⁰⁹ *Op. cit.*, 134. Ravaisson: *De l'habitude*, 47.

Ricœurs analyse af motiv, projekt og negation

Over for Sartres teori om intet gør Ricœur gældende, at negationen og vægringen ikke kan have sig selv som grund. Forud for afgørelsen går nemlig en *overvejelse*, hvor beslutningen afvejes i forhold til *motivet* og *projektet*, der støtter sig til noget andet værende end til frihedens intet. Afgørelsen og friheden lader sig derfor ikke forklare med henvisning til intets totale negation af alt værende og væsensmæssigt.

Motivet for en beslutning er kendetegnet ved, at det ikke binder beslutningen på en måde, der befrier fra ansvaret og fra at kunne gøre rede for motivet bag beslutningen over for sig selv og over for andre. Motivet miskendes derfor, hvor det tolkes som en undskyldning eller et alibi. Motivet og projektet knytter en fri forbindelse mellem fortid og fremtid i afgørelsen og valget på en måde, der ikke ophæver frihedens selvforståelse i determinerende årsagsforklaringer. Beslutningen løsriver sig således ifølge Ricœur ikke fuldstændigt fra rækken af motiver, eftersom der ikke findes handlinger, der helt bryder med bevidsthedens tilskyndelser og motiveringer. Beslutningen og friheden kan følgelig ikke med Sartre tilskrives et intet, som bryder med den slags endelige motiveringer. En motivrække kan derimod kun brydes ved en anden motivrække. Denne relation mellem beslutning og motiv bør ifølge Ricœur ikke karakteriseres som et brud, men snarere som en støtte, der ikke tvinger, men motiverer. *Vægringen* vil eksempelvis altid være motiveret og kan derfor ikke tjene som en fænomenologisk forståelsesnøgle til Sartres begreb om intet. Intet viser sig nemlig først, når motiverne projiceres op på tingenes baggrund og fortolkes i det tingsliges kausalitetsbegreber, der hører hjemme i formalontologien og ikke i eksistentialontologien. På den baggrund kan handlingens *intet* ikke, som Sartre antager, siges at ligge mellem afgørelsen og motivet, men derimod mellem motivet og årsagen. Motivationen må således skelnes strengt fra tingens kausalitet, men alligevel kan forskellen mellem motiv og årsag

kun fattes, hvis det indses, at også motivet må udlægges ved hjælp af formalontologiens negative sprog i kvasikausale kategorier.²¹⁰

Frihedens selvdeterminering sker ifølge Ricœur gennem motiver og ikke ved årsager, idet motivet gør tilbøjelig uden at tvinge. Negationen kan derfor ikke siges at ligge i den motiverede eller meningsfulde handling, men kun i definitionen og refleksionen, der er henvist til at fortolke frihedshandlingens (op-)brud i formalontologiens negative sprog. Motivet er mere komplekst, end det umiddelbart fremgår af dens indirekte udtryk, der forleder til at tyde friheden som en simpel negation. Motivet kan følgelig hverken opfattes rent eksistentielt som en negation af alt væsen og alt værende eller rent deterministisk som et kausalforhold. Ricœurs analyse af motivet fører ind i refleksionens synteser og dobbelte negationer. End ikke handlinger og beslutninger, der bryder så radikalt med fortiden, at de tilintetgør den, kan, som Sartre antager, opfattes som rene negationer. Som modeksempel anfører Ricœur en *omvendelse*, der i en oprørske beslutning bryder radikalt med det bestående og det forgangne, og som medfører en afsværgelse af tidligere venner og positioner.²¹¹ Det kan imidlertid ikke forstås som en total afsværgelsesakt, men kun som en tilbagetrækningsakt, der bæres af ønsket om en bedre fortsættelse af sig selv. Bag den døde fortid, der fornægtes, finder nægtelsen altid en levende fortid, som blotlægges og nyskabes i krisen. Fornyelsen skaber en omgestaltning af fortiden, hvor det, der før var form, bliver til baggrund, og det, der var baggrund, bliver til form. Jeget fornægter en del af sig selv for at tage en anden del på sig. Det 'at tage på sig' (*assumer*) er netop et karakteristisk eksistentialistisk udtryk, der ifølge Ricœur betegner intet mindre end affirmationens voldsomme tilbagevending i selve negationsfilosofiens kerne.²¹²

²¹⁰ Ricœur: "Nature et liberté", i Alquié, Bastide og Arbouse-Bastide: *Existence et Nature*, 131.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 354.

Udtrykket angiver, at man fortsætter sig selv gennem eksistenskrisen, og derfor er der ikke tale om en amputation af noget fortidigt, men snarere om en befrielse af noget i mig selv, der før var fortrængt og fornægtet. Lænkerne afsværges, men dermed negeres en negation i en tro på en bedre fortsættelse af sig selv.²¹³ Fornægtelsen af fortiden har sit modstykke i et forhold til fremtiden, hvor en beslutning udkastes eller projekteres. Frihedens negationsaspekt synes at have sit primat i projektet, idet projektet kan kaldes 'en begivenhed, der mangler ved tingene'.²¹⁴ Værdier *udkastes* og er netop noget, der ikke er givet, men mangler. Værdi er således det 'hul', projektet udgraver foran det nærværende for at udfylde det med handlen, ligesom man opfylder et ønske, et program eller et løfte.²¹⁵ Udkastet er for så vidt en negation af eller mangel ved væren. Men denne analyse kan kun retfærdiggøres ved, at den overvindes gennem indsigten i, at enhver opstand imod det virkelige, der sætter en værdi ind i verden, samtidig indeholder en bekræftelse af væren, hvilket ifølge Ricœur er tilfældet i eksempler på negerenede handlinger som oprør, protest, anklage og med de mest tilintetgørende omvurderinger og omvendelser.

At tage afstand fra, at sige nej eller 'jeg holder det ikke længere ud!' er ikke kun slavens negation af sin herre, men indeholder tillige en fordring om at have ret, hvorved man påberåber sig en norm. I ethvert oprør bekræfter man derfor en del af sig selv, og enhver revolte anråber en værdi. Tilslutning og anråbelse er positive begreber, selvom genstanden for tilslutningen ikke har plads i verden, og ikke foreligger som noget givet, slaven kan sætte op imod herren. Dette fravær bevidner et *jeg-er*, der sættes som en eksistensværdi og en værdighed hinsides det givne, der således ikke blot er kendetegnet ved værens fravær, men som står i

²¹³ *Ibid.* Med sin titelsang *Let the Past Begin*, som er et Schellingcitat, angiver Caspar David denne temporalitet i selvet som eksistensakt.

²¹⁴ Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 354.

²¹⁵ *Ibid.*

en spænding til væren. Ønsket om, at det andet skal være, sammenfattes i det, der står tilbage at gøre.²¹⁶

Legemets formidlingsfunktion

I for længelse af analysen af projekt, værdi og motiv kan også den menneskelige legemlighed tages op som en anden fænomenologisk formidling mellem formalontologiens i-sig-væren og eksistensaktens for-sig-væren, mellem natur og frihed. Analogien mellem den menneskelige væren og den øvrige levende og døde natur spiller således en central rolle i Ricœurs debat med Sartre, Heidegger og Hegel. Mens den menneskelige affektivitet, følelsen af at tilhøre væren i *L'homme faillible* fremhæves som overgangen mellem antropologi og ontologi, kan noget lignende siges om *legemligheden* i den foreliggende sammenhæng. Legemligheden formidler mellem det samme og det andet, hvilket uddybes i *Soi-même comme un autre*, hvor Husserls *Leib*-ontologi repræsenterer en ontologisk andethed. I det følgende drejer det sig om en mere skematisk redegørelse, der er bestemt af den ontologiske problemstilling, der forudsætter de mere fyldige fænomenologiske analyser af legemlighed i første del af *Viljens filosofi*. I dette værk indgår analysen af legemlighed i en række sammenhænge som spillet mellem bevægelse og motiveret handlen og mellem legemlig spontanitet og vitalitet over for mekaniske og vanemæssigt erhvervede legemlige færdigheder og automatismer.²¹⁷ Legemlighed som karakterens (ufri-villige) udtryk belyses sammen med *det ubevidste* og *livet* som viljens, frihedens, følelsens og bevidsthedens andet. I det tidlige værk er legemligheden imidlertid ikke tematiseret mere direkte som *formidling*, som der i højere grad lægges op til i "Négativité et affirmation originaire".

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ Jvf. Ricœur: *Philosophie de la volonté* 1. *Le volontaire et l'involontaire*, 82f, 216f, 264f.

Opmærksomheden om den særlige kropsfænomenologi hos Husserl bliver for alvor skærpet med Merleau-Pontys værker.²¹⁸ I det lys bliver Ricœurs artikel et vigtigt bidrag til den fornyelse af fænomenologien, der har sat legemligheden på dagsordenen som et filosofisk grundtema. Ricœurs tekst foregriber imidlertid også problemerne i den megen tale om krop og sansning som selvfølelsens organ (eksempelvis som 'mavefornemmelser') og som en potentielt 'falsk dybde', hvorfor det netop er vigtigt at analysere legemligheden som en formidling og åbenhed, der ikke lukker sig om sig selv. Kropsfænomenologien står i fare for at falde tilbage i en livsfilosofisk intuitionisme, der frister til at mistyde legemligheden som et 'falsk vindue', der i virkeligheden ikke oplyser eller giver udsigt til den menneskelige væren.²¹⁹ Disse problemer understreger for Ricœur betydningen af, at legemligheden tages op gennem en omfattende ontologisk og gnoseologisk tematisering.

Analysen af legemligheden som formidling udgør et centralt led i Ricœurs bestræbelse på at genvinde værens primat over for negationen gennem en mere differentieret analyse af negativitetsbegrebet.²²⁰ Legemligheden tages ikke op som et simpelt udelukkelsesforhold mellem legemlighedens væren-i-verden og eksistensaktens overskridelser. Legemligheden betinger nemlig på en positiv og formidlende måde erfaringen af endelighed, idet inkarnation og overskridelse af inkarnationen sker i ét træk. Denne dobbelthed ligger i spillet mellem på én gang at *have* og at *være i* sin legemlighed. Kroppen er således åbenhed og formidling, før den kan betragtes med metaforer som sjælens beholder (østersskal, panser, grav eller fængsel), som det ses hos Platon og orfikerne.²²¹ Legemets åbenhed viser sig passivt eksempelvis i

²¹⁸ Jvf. *Den levede krop*, temanummer af *Philosophia. Tidsskrift for filosofi*, årg. 22, 1993, 3f.

²¹⁹ Jvf. Ricœur: *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, 195.

²²⁰ Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 337.

²²¹ *Op. cit.*, 338.

fænomener som behov, mangel, lidelse, sårbarhed og modtagelighed, og aktivt gennem sin udtryksevne, der gør legemet til en formidler og et tegn, der åbner jeget over for andre.²²² Kroppen er således åbenhed, før den er endelighed – og dét ikke blot i perceptionen. Legemet formidler nemlig også, idet det stiller sin kunnen og fortrolighed til rådighed for viljen, og gør verden til en verden, der er til rådighed for jeget.²²³ Dette pointeres som en ny fænomenologisk indsigt over for en tænker som Kant, der alene synes at bedømme åbenhedens endelighed som afhængighed, fordi den ikke selv frembringer sine tankers realitet.²²⁴ Den receptive endelighed, som kendetegner perceptionen, stiller Kant over for grænsebegrebet om et væsen, der har en spontant skabende anskuelse, der ikke modtager sine tankegenstande, men selv frembringer dem.²²⁵ Som genstand for sanselig anskuelse betragtes verden således hos Kant som eksistensens grænse.²²⁶ Det er imidlertid ifølge Ricœur ikke nogen træffende karakteristik af legemligheden, da den overser, at kroppens formidlerrolle også er verdensåbnende. Legemet er organ for en intentionel relation, hvor verden bliver eksistensens korrelat og ikke

²²² Af eksempler på åbenhed som *mangel*, *kunnen*, *underkastelse* etc. er *perceptionen* ifølge Ricœur den mest oplysende og paradigmatiske for åbenheden. "Parmi les cinq exemples d'ouverture que j'ai donnés – manquer de..., subir, recevoir, exprimer, pouvoir, le cas de la perception (le recevoir) est le plus éclairant; on verra comment on peut le généraliser." *Ibid.*

²²³ Ricœur fremhæver begrebet 'disponibilitet' hos G. Marcel som en både etisk og ontologisk kategori. Ricœur: "Entre éthique et ontologie: la disponibilité", i Ricœur: *Lectures 2*, 68ff.

²²⁴ Det drejer sig om Kants sondring mellem sanselig og intellektuel anskuelse, hvor kun den sidste er skabende og således tilkommer Gud. Dermed er den henvist til ideernes og grænsebegrebernes gebet, som den menneskelige erkendelse ikke har nogen adgang til. I *Kritik der Urteilkraft*, §§ 76-77, udfolder Kant sin hypotese om en sådan ikke-menneskelig forstand som en *intellectus archetypus*.

²²⁵ Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", 338.

²²⁶ Udtryk som *perception*, *sansning* eller *anskuelse* anvendes her og generelt i afhandlingen som ækvivalente termer.

kun dens begrænsning, og således er endeligheden snarere at forstå som åbenhedens afgrænsningsprincip.²²⁷

Kroppens åbenhed viser sig i analysen af perceptionens modtagelighed i form af spillet mellem de perspektiver, der anlægges på objektet, og anticipationen af objektets helhed, hvorfra perspektivets begrænsninger erfares. Perspektivets begrænsning indeholder en bevidsthed om kroppens position over for objektet. I perceptionen gribes objektet som helhed gennem den del af objektet, der afdækkes i perspektivet. Men samtidig henføres det givne perspektiv til en bevidsthed om kroppen som helhed, der ifølge den fænomenologiske analyse udgør perspektivernes nulpunkt, der imidlertid ikke er identisk med en enkelt sans som syn, smag, hørelse eller følesans. Perspektivet overskrides nemlig ikke kun af andre perspektiver eller sanser, men også af legemlighedens nulpunkt, der udgør jegpolen over for objektet i intentionalitetsstrukturen. Perspektivets ensidighed hænger desuden også sammen med dets *tidslighed*, der fremkommer ved bevægelse. Når hovedet eller hånden bevæges, overskrides et givent perspektiv, og når hele legemet bevæges, forandres det perspektiviske centrum. De enkelte perspektivpunkter dannes i en bevægelse, der lader tingen vise sig fra forskellige sider. Perceptionen udfolder sig således som en proces af perspektiver, der bestandigt overskrides inden for den legemlige helhed, der selv transcenderer de enkelte sanser og lemmer. Perceptionen kan følgelig ikke opfattes som en ren receptivitet, fordi legemet aktivt stiller sig i position og bevæger sig i forhold til objektet. Sansningen kan derfor snarere betragtes som en særlig (tetisk) aktivitet, der er legemliggjort i sansorganerne. I tilbagevendingen fra det sansede til sansningen dannes forestillingen om sansningen som en akt, der udgår fra legemets her og nu som et sted, hvorfra alle andre steder opfattes.²²⁸ Sansningens

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Op. cit.*, 339.

'her' eller dens perspektiv er receptivitetens særlige endelighed. Men denne endelighed er ikke blot en receptiv eller sanselig anskuelse, hvis endelighed står i modsætning til en skabende anskuelse (*intellectus intuitus* hos Kant). Endelighed skal nemlig også forstås ved begrænsningen af en anden endelighed.²²⁹ Menneskets endelighed er således en selvafgørende akt i lighed med Kants tale om, at det ikke er perceptionen, der begrænser forstanden, men at det er fornuften selv, der begrænser sansningens prætention om at ophøje fænomenerne til tingen i sig selv.²³⁰ Spørgsmålet i forhold til Kant er altså, om det overhovedet er nødvendigt at forlade perspektivet og ty til forestillingen om en rent skabende anskuelse for at kunne erkende det som perspektiv. Ricœur finder det tilstrækkeligt at forstå det ud fra andre endelige perspektiver, der allerede overskrides i legemlighedens nulpunkt.

Der gives altid primært en rent formal og 'tom' anticipation, i hvilken vi 'på en måde' både kan erkende og undslippe perspektivet som perspektiv.²³¹ Denne mulighed foreligger ifølge Ricœur i spillet mellem perspektiv og menen og kræver ikke tilflugten til et punkt uden for verden i form af den regulative idé om Guds perspektiv. Denne anticipation er medgivet overalt, hvor der tales om betydning og mening, og disse usanselige størrelser udgør igen forudsætningen for, at der overhovedet kan tales. Perspektivet er os givet i vort blik og i vor sansning. Men i meningen, betydningen og talen intenderer vi at behandle foreteelsernes skjulte sider, der ikke er nærværende for sansningen og blikket. Her overskrider og supplerer vi os selv som sansende gennem talens intentionalitet. Den side af tingen, der ses her og

²²⁹ "Ce n'est plus alors seulement l'idée d'une intuition créatrice qui sert de contrepartie à celle d'une intuition réceptrice dans l'opposition infini-fini; c'est l'idée d'autres points de vue corrélatifs ou opposés au mien; ici c'est le fini qui limite le fini [...]." *Ibid.*

²³⁰ *Op. cit.*, 342.

²³¹ *Op. cit.*, 339.

nu, sættes i forhold til de fraværende sider af tingen, som jeg *ved* eller *mener*, må være der, og som foregribes i intentionen. *Menen* overskrider således perspektivets endelighed og nærvær, idet den gør det muligt at betegne tingen og at tale om den uafhængigt af perspektivet.²³² Denne dialektik mellem betydning og sansning, tale og syn er helt oprindelig, og derfor er en ren perceptionens fænomenologi ifølge Ricœur et uholdbart projekt. Husserls fænomenologi sigter netop mod spillet mellem perception og betydning (*dicibilité*) i tingens tilsynekomst.²³³ Meningens og talens principper er altid bevaret, hvor vi er til i verden. Mere fuldstændig er forfaldenheden derfor aldrig, end at der altid gives en distance, der åbner refleksionen og relativiserer perspektivet fra at være et absolut til at være et relativt ståsted, der må forholde sig til andre ligeværdige punkter i et geometrisk eller socialt rum. Jeget er ikke blot et nulpunkt ('intet'). Det reflekterer nemlig også dette punkt, og gennem meningens anticipation véd det, at tingenes nærvær kun er givet fra et perspektiv.²³⁴ Denne dialektik går igen i de øvrige aspekter ved kroppens formidlingsfunktion. Den affektive umiddelbarhed ved kroppen fortæller således, hvordan jeget *befinder* sig i verden. Det legemlige befindende forlener sansningens perspektiv med en fortætning, som er kroppens stumme selvnærvær, der udgør en slags *basso continuo* i den menneskelige væren i verden.²³⁵ Kroppens affektive lukkethed (dens befindende) er imidlertid ifølge Ricœur eksistensens *falske* dybde, der gør kroppen til andet og mere end ren formidling. Affektivitetens *Befindlichkeit* er en ikke belyst baggrund for perceptionens åbenhed og

²³² *Ibid.*

²³³ *Op. cit.*, 340.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Således karakteriserer Waldenfels det selvbevægende menneskelige legemes betydning for alle former for handlinger. Jvf. Bernhard Waldenfels: "Leibliche Erfahrung zwischen Selbstheit und Andersheit", i Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, 80.

modtagelighed. "Ainsi cette manière de 'se trouver bien ou mal' confère au point de vue perceptif une épaisseur qui est la fausse profondeur de l'existence, la muette et indicible présence à soi du corps."²³⁶ En tilsvarende falsk dybde, fortætning eller lukkethed genfindes i de evner, der er til rådighed for viljen, idet enhver evne kan ses som et kompleks af magt og afmagt. Dette kompleks sammenfattes i begrebet *karakter*, der giver eksistensen dens bestemthed.²³⁷ Karakteren kan forlede til en tingsliggørende opfattelse, der overser, at karakterens betydning som viljens særlige perspektiv består i at formidle mellem viljens endelighed og dens uendelige mål: *lyksaligheden*. Dette forhold svarer strukturelt til sansningens perspektiv i forhold til intentionens anticipation af helhed, og belyser såvel den menneskelige liden og affektivitet som dens aktivitet og kunnen. Den sande dybde findes således hverken i karakteren eller følelsen uden intentionalitetens og handlingens aktive synteser. Denne dybde afdækkes først ifølge Ricœur gennem spørgsmålet om det sande (erkendelsen), det gode (viljen) og helheden (begæret), der indgår i disse synteser. Perspektivanalysen minder om, at endeligheden hverken er en rumlig bestemmelse (kroppens omrids) eller en struktur, men at den er en ejendommelighed ved kroppens formidlerfunktion i form af en immanent grænse eller lukkethed i åbenheden. Refleksion og perspektiv er således ikke modsætninger, men angiver modellen for formidlingen af endelighed og uendelighed i hhv. de *transcendentale*, *praktiske* og *affektive* synteser.

Ricœurs analyse af perspektiv og intention sigter mod en redegørelse for viljen og den praktiske syntese, hvor begrebet negation forskydes i retning af *dé-négation* (bestridelse og benægtelse), som det volitive og veritative modstykke til urbekræftelsen, den tetiske position, der som en

²³⁶ Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", 340.

²³⁷ Jvf. Ricœur: *Le volontaire et l'involontaire*, 264ff.

passiv akt altid allerede er forudsat.²³⁸ Viljens endelige perspektiv er en *kunnen*, der er sedimenteret som disponible vaner (og karaktertræk), og som derfor giver en afgrænset form til *villen*.²³⁹ Således kan der ifølge Ricœur ikke være tale om behov, der ikke straks betragtes vurderende. Selv i en nødsituation bedømmes nøden i lyset af goder, der er mere værd end legemet og dets behov, og selv i den dybeste smerte og lidelse kan glæden og håbet erfares som en transcendens heraf.²⁴⁰ Gennem prøvelser, i nød, smerte, begær og frygt bringes mennesket ifølge Ricœur til at søge den oprindelige overskridelse af dets endelighed i en viljesakt, nemlig i den praktiske syntese. Først i denne akt overskrides helheden af affektivitet som vitalt perspektiv (karakteren) og som endelig livsvilje (selvopholdelse) – og først her ligger menneskelighedens sande dybde. Menneskets menneskelighed ligger ikke i den simple vitalitet, men i overskridelsens fordobling, der er viljens fordobling af livsviljen.

²³⁸ I traditionen fra Fichte, som Nabert og Ricœur knytter til ved med begrebet uraffirmation, accentueres selvbevidstheden som position. Her åbnes selvbevidstheden imidlertid tillige for spørgsmålet om transcendensen og for talen om urbekræftelsen som en andens gøre, der konstituerer selvbevidstheden. Denne religionsfilosofiske dimension udfoldes navnlig i Schellings frihedsfilosofi, hvor begrebet *afgørelse* (*Entscheidung*) ses i lyset af en spekulativ teologi. Jvf. S. Žižek: *On Belief*, 147f. For en diskussion af de politisk teologiske perspektiver i urbekræftelsens ontologi se H. de Vries: "Anti-Babel", i Vries: *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, 219ff, 256ff. Disse perspektiver gør det nærliggende at understrege forskellen mellem en etisk/eksistentiel udlægning af urbekræftelsen hos Nabert og Ricœur over for mere direkte politisk-teologiske konsekvenser, der medfører en suspension af det etiske.

²³⁹ "Un pouvoir qui a une forme, tel est le 'Je peux'; en ce sens on peut dire que le 'Je peux' est la perspective pratique du 'Je veux'." Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", *Histoire et vérité*, 341.

²⁴⁰ *Ibid.*

Urbekræftelse og selvbesiddelse

Analysen af legemlighed og karakter som formidlinger leder over i analysen af *haven*, der etymologisk er knyttet sammen med den 'erhvervede' natur, som karakteren er. Også her viser analysen, at den menneskelige negativitet er en dobbeltnegation og ikke slet og ret frihedens intet.

Beskrivelsen af såkaldte eksistentielle negationer som *fravær*, *afvisning*, *tvivl* og *angst* retfærdiggør talen om mennesket som ikke-ting. Negationen af den tingslige væren er imidlertid ikke en negation af hele væren, der kan retfærdiggøre Sartres tale om mennesket som *intet*. Negationsfilosofien har ifølge Ricœur overvurderet bruddets og isolationens intethed, fordi den har miskendt, at urbekræftelsen med Spinozas udtryk går på menneskets magt til at sætte (*ponere*) og ikke til at fjerne (*tolere*).²⁴¹ Den fundamentale evne til at sætte er en kunnen, der ifølge Ricœur ligger til grund for såvel passivitet og liden som for villen og ikke-villen. Den (fraværende, ikke-positiverede) urbekræftelse forudsættes snarere som en dybtliggende ontologisk overbevisning (vidnesbyrd) om det absolutte end som en umiddelbar eller absolut viden om sig selv. Denne fundamentale *kunnen* (*power-to-do*) er som nævnt bl.a. knyttet til begrebet om den egne krop og dens formidlingsfunktion i spillet mellem objektet og selvet.²⁴² Kroppen er således hverken ting eller objekt, men er den oprindelige fremmedgjorte kunnens sted, der erfares i kroppens evne til at bevæge sig, hvorved den afslører sig som perspektivets nulpunkt, hvorfra jeget ser, rører, hører, smager etc. Menneskets frihed og selvoverskridelse er ganske vist radikalt fattet, idet

²⁴¹ Ricœur: *L'homme faillible*, 153.

²⁴² Med H. Arendt skelner Ricœur mellem *magten til at gøre* over for magt som herredømme (*magt over*). I den politiske sfære består udfordringen i at tilvejebringe en dialektik mellem disse to magtformer og ikke om et enten-eller. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 227-230.

denne kunnen indbefatter selvmordets mulighed.²⁴³ Men selv denne handling forudsætter en kunnen.²⁴⁴ At kunne sætte livet på spil for nogen eller noget er eksempelvis afgørende for menneskets værdighed, selvagtelse og selvrealisering. Herunder også det at kunne sætte noget højere end den blotte fakticitet. Personens tilegnelse af den egne krop skal således også forstås som en særlig eksistensakt, hvorved legemets andethed bliver til en vanemæssig og karakterbestemt *anden* natur (*habitus*). Ifølge C. Malabou er pointen hos Hegel, at ånden netop af denne vanebestemte legemlighed reddes fra idioti og idiosynkrasi. Vanen befrier nemlig fra formløsheden, og som sådan er den en 'anden' og individuelt erhvervet natur eller væremåde, som ånden har taget i sin besiddelse og omvendt selv bliver taget i besiddelse af. Ordet *habitude* (som *habitus*) er afledt af *habere*, at have, og angiver en form for ejendom. Tilsvarende er det græske *hexis* afledt af *echein*. Hegel understreger på den baggrund vanen som 'mekaniseret selvfølelse'.²⁴⁵ Vanens form for legemlig selvovertagelse er grundlæggende for 'haven' som *thymisk* følelse, der ifølge Hegel begrunder ejendomsretten, og som trællen ikke har ret til, men først skal tilkæmpe sig.²⁴⁶ Ejendomsretten som social institution har igen sin egen historie, der bl.a. er formidlet af romerrettens udspaltning i henholdsvis person- og sagret. Hegel kan derfor hævde, at det først er med ejendomsretten, at personen tildeles en

²⁴³ Forholdet mellem selvbevidsthed, frihed og selvmord ses som et aspekt af anerkendelseskampen hos Hegel og af den dermed sammenhængende distinktion mellem sag- og person-ret. Ricœur: "La paternité: du phantasme au symbole", *Le conflit des interprétations*, 467f

²⁴⁴ Dette angiver Ricœur undertiden med H.Arendts begreb om *natalitet* og *initiativ*. Jvf f. eks. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 284f.

²⁴⁵ "L'habitude est un effet 'mécanisme' du sentiment de soi (*Mechanismus des Selbstgefühls*).". Jvf. Malabou: *L'avenir de Hegel*, 56. Jvf. S. Žižek: *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, 26.

²⁴⁶ Ricœur: *L'homme faillible*, 129ff.

egensfære og ikke omvendt.²⁴⁷ Denne selvbesiddelse giver *ret* til at sige nej, og herved placeres antropologien også i et *retsfilosofisk* perspektiv, der kan savnes i moderne kropsfænomenologi og moralfilosofi.²⁴⁸

Imagination og selvbegrænsning

Sondringen mellem perceptionens vished og sandhedsintentionens overskridelse af perspektivet svarer ifølge Ricœur til Husserls sondringer mellem menen og skuen, mellem betydningsintentionen og nærværet i perspektivet. Hos Hegel opstår negationen netop af hans fænomenologiske beskrivelse af det at mene (*la visée*) som en ikke-skuen og et ikke-synspunkt. Menen (eller sandhedsintentionen) overskrider dermed vishedens universelle nærvær; ligesom tingen ikke er, hvad den fremtræder som, er jeget heller ikke det samme i sit perspektiv, som det er i sin intentionelle transcenderen af perspektivet. Sandhedsintentionen indebærer altså en negation af synspunktet her og nu.

I endnu højere grad gælder det om nægtelse, vægring eller bestridelse som *villed* negationer. Viljen kan nemlig siges at konstitueres gennem en negation af livsviljen (vitalitet). Det at tage stilling indebærer eksempelvis at kunne sige nej både i forhold til en øjeblikkelig impulsivitet og i forhold til en vanemæssig og foruroligende aflejring af mit selv i et

²⁴⁷ "Hegel n'hésitait même pas à dire que mon corps n'est mien, que je ne possède aussi un corps, que postérieurement à la relation de droit, c'est-à-dire de contrat et de propriété. [...] et il ajoute: 'je ne possède ces membres et ma vie que dans la mesure où je le veux. L'animal ne peut pas se mutiler ou se tuer mais l'homme' (*Philosophie du droit* § 47); [...] Alors le corps est pris en possession, in *Besitzgenommen*, par l'esprit." Ricœur: "La paternité: du phantasme au symbole", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 467.

²⁴⁸ På en lignende måde belyser Nietzsche 'løftet' i en *retslig* og transmoralisk sammenhæng, når han taler om hvem der har ret, tilladelse eller *lov* til at afgive løfter ('versprechen dürfen') og ikke moralfilosofisk som Kant om *pligten* som et fornuftsbegrundet *bør*. Jvf. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe*, Abhandlung II, 1-2, 292ff.

væsen.²⁴⁹ Vægning kan Ricœur derfor betegne som viljens kæmpende sjæl. Misbilligelse og opstand er udtryk for en protest, hvori viljen først melder sig som mod-vilje eksempelvis som indignation, der bekræfter aforismen: *volonté est nolonté*. Dette sagforhold udreder Kant, idet han lader den praktiske fornuft begrænse tilbøjeligheden: pligten overskrider således begær og tilbøjelighed, og vurderingen overskrider livsviljen.²⁵⁰

Negativitetsstilen kommer derfor med en vis ret til at beherske alle jegets relationer til de andre, eksempelvis i pligtens patologisering af begæret hos Kant eller i Hegels tale om anerkendelsen som en *kamp* på liv og død mellem herren og slaven. Men over for disse rent negative bestemmelser af transcendensen hos Kant og Hegel betoner Ricœur, at den positive forestilling om den *andens* perspektiv, der udspringer af sympati og indlevelse, hører med til transcendensen som en mere grundlæggende overskridelse. Muligheden for at sætte sig ind i et andet perspektiv, der begrænser mit eget perspektiv, betinger således erkendelsen af perspektiv overhovedet. Negativiteten forudsætter en bevidsthed om den anden som min lige, og først som sådan kan den andens perspektiv neget i en kampsituation. Den negative selvbegrænsning udspringer således af, at man positivt og sympatisk sætter sig ind i en andens perspektiv.²⁵¹ Hvor et andet perspektiv tilmed bliver en andens perspektiv bliver negationen en selvbegrænsning, der kommer til udtryk i respekten for den anden som en person. Den selvbegrænsning, der sættes med personbegrebet, udgør viljens praktiske syntese i spaltningen mellem karakterens endelighed og viljens uendelige mål. Erkendelsens transcendentale og

²⁴⁹ Ricœur: "Négarité et affirmation originaire", 316.

²⁵⁰ Modvilje og revolte er det primære kendetegn, der kvalificerer viljen som etisk "pas de vouloir qui ne repousse, ne désapprouve: la réprobation et la révolte sont le surgissement premier de l'éthique comme protestation; le démon de Socrate aussi restait muet quand il acquiesçait; il ne se manifestait que pour s'opposer, pour dire non." *Op. cit.*, 344.

²⁵¹ Dette kan sammenholdes med senere analyser af venskab og gensidighed i Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 212-220.

handlingens praktiske synteser forbindes dermed i Ricœurs analyser af de former for negation, som forestillingsevnenes udkast og variationer kan siges at være i forhold til den givne verden. Han drager således ikke Sartres konsekvens, at imaginationen kun er en *fornægtelse* af det reelle og som sådan et udtryk for frihedens intet.²⁵² Imaginationens variationer af det givne og af den andens perspektiv bringer mig tværtimod ifølge Ricœur i et forstående og fortroligt forhold til det værende.

Muligheden for i fantasien og forestillingen at sætte sig ind i den andens perspektiv og muligheden for dermed at begribe sit eget perspektiv som endeligt udgør ifølge Ricœur tilsammen transcendensens eneste formåen. Gennem forestillingsevnen deltager jeget i sin egen selvbe-grænsning.²⁵³ Kants begreb om den transcendentale indbildningskraft bliver således taget op i Ricœurs analyse af erkendelsens spil mellem perspektiv og transcendens og – ikke mindst – af forholdet til den andens perspektiv. Den transcendentale indbildningskraft opfattes derved hverken kun som en manifestation af frihedens intet over for det givne som hos Sartre eller som en romantisk opskrivning af imaginationen på bekostning af objektkonstitueringen. Indbildningskraften, der hos Kant alene er reserveret for den transcendentale syntese, knytter Ricœur sammen med både viljens og følelsens aspekter, hvorved han understreger en sammenhæng mellem erkendelse, vilje og følelse.²⁵⁴

²⁵² *Op. cit.*, 352.

²⁵³ "Je participe imaginativement à cette limitation de moi-même; désormais l'aperception d'autrui fait apparaître ma finitude comme du dehors [...] sous la forme d'une imagination sympathique tournée vers autrui – de ce pouvoir de transcendance corrélatif de ma finitude. [...] [A]utrui est le non-moi par excellence, comme l'universel est le non-*ceci* par excellence; ces deux négations sont corrélatives et, si l'on peut dire, co-originaires." *Op. cit.*, 345.

²⁵⁴ Med denne Kanttolkning bestrider Ricœur Heideggers tolkning af Kants teori om indbildningskraften. Afgørelsen af denne strid er vanskeliggjort af tekstgrundlaget hos Kant, idet A-udgaven af *Kritik der reinen Vernunft* adskiller sig væsentligt fra B-udgaven. En del af striden går således på, hvilken tekst, der skal lægges vægt på. I

Ambitionen er at konkretisere indbildningskraften gennem den filosofiske antropologis flerhed af synteser, så den ikke bliver en utilgængelig *black box*. I forholdet til moralloven, der sætter personen som et mål i sig selv, betoner Ricœur agtelsen og respekten som den affektive dimension, der samtidig åbner et spillerum for imagination (og sympati), som Kant selv nedtoner, idet personernes pluralitet i den anden formulering af det kategoriske imperativ ikke udvikles i retning af en mere radikal andethed. Med begrebet 'menneskehed' skal lovens universalitet sikres over for den andethed, der ligger i personernes forskellighed. Ricœur er optaget af den skjulte diskordans i Kants anden formulering af det kategoriske imperativ mellem henholdsvis respekten (afledt af agtelsen for loven) og omsorgen for personen som empirisk eksisterende. Omsorgen for personen indeholder et individualiserende moment, der peger i retning af en mere radikal perspektivisk andethed, som Kant imidlertid imødegår med begrebet *menneskehed*, hvormed han universaliserer personbegrebet.²⁵⁵ Den skjulte diskordans mellem pligten og omsorgen bliver eksplicit for Ricœur, når denne etik lægges til grund for (bioetiske) beslutninger vedrørende livets begyndelse og livets afslutning. De nye bioteknologier rejser nemlig spørgsmålet om forholdet til potentielle personer eksempelvis for den medicinske etik. Denne etik kræver en dømmekraft i situationer, der ikke kan vurderes alene ud fra begreber som autonomi og person.²⁵⁶ Kants teori om indbildningskraften ses således hos Ricœur gennem den filosofiske antropologis

Parcours de la reconnaissance (63-86) giver Ricœur en mere udførlig fremstilling af Kants transcendentale deduktion, som varierer diskussionen af Kants tidsfilosofi i *Temps et récit III*, 68-89.

²⁵⁵ "C'est sur ce second trajet que peut prendre corps la suggestion [...], selon laquelle la considération des personnes comme fins en elles-mêmes introduit l'idée d'humanité, laquelle se borne à prolonger l'universalité dans la pluralité au détriment de l'altérité." Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 308.

²⁵⁶ *Op. cit.*, 314ff.

flerhed af synteser.²⁵⁷ Heri ligger et modtræk til Heideggers fremhævelse af indbildningskraftens rolle hos Kant (i A-udgaven af *Kritik der reinen Vernunft*), der også rammer Heideggers egen forståelse af Dasein som mulighed. Ricœurs forståelse af imaginationen ud fra antropologien hænger sammen med hans kritik af negationsfilosofien hos Heidegger og Sartre, hvor antropologien og navnlig etikken er underudviklet eller helt fraværende. Ricœurs binding af imaginationen til viljen og den moralske problematik hos Kant er således medbestemmende for Ricœurs betoning af det kantianske begreb om 'gemyttet' som selvets affektive helhed. *Gemüt*-termen fremhæves som den følelsesmæssige selvfortrolighed, der i Kants kritik af erkendelsen træder i stedet for begreber som viden og selvbevidsthed.²⁵⁸ Den fastholder menneskets ontologiske bestemmelse *vis à vis* det radikalt onde, hvor netop fornuften har prisgivet sig selv.²⁵⁹ Den anden begrænser kun jegets perspektiv i det omfang, jeget selv aktivt hævder den andens eksistens, og derved tager jeget netop gennem *forestillingsevnen* del i sin egen selvbegrænsning. Den anden kan således kun hævdes som ikke-jeg ved negativitetens tegn, ligesom det universelle kun kan være ikke-her over for perspektivanalysens her. Disse to negationer er som nævnt samtidige og korrelative. Alle modaliteter af endelighedsoverskridelse og negativitet, der ledsager endelighedsoverskridelsen, har deres modstykke i et negativt tegn, der berører *forestillingen* om den anden.²⁶⁰

²⁵⁷ Denne tolkning rækker ud over Kants egen tænkning, der ifølge Ricœur alene lader imaginationen have betydning for den transcendentale syntese (konstitueringen af objektivitet), men ikke for antropologien. Ricœur: *L'homme faillible*, 59ff.

²⁵⁸ Jvf. Ricœur: *Temps et récit III*, 68ff.

²⁵⁹ Jvf. Ricœur: *L'homme faillible*, 121f.

²⁶⁰ Værdien som 'det, der mangler ved tingene', svarer til Kants analyse af pligten som et negativt tegn: "[L]e signe négatif est inhérent à l'obligation (ou défense) comme à la valeur (ou manque), en raison même de la transcendance de l'obligation

Personen er således ikke en maske for et tomt og ubestemt jeg, men jeget er selv den anden i en mere fundamental – epistemologisk, etisk og ontologisk – betydning, der bl.a. hænger sammen med fordringen om med sympati og indlevelse at sætte sig ind i en andens perspektiv. I Hegels herre/træl-dialektik siges det netop, at inden for anerkendelsens sfære 'er den ene den anden'.²⁶¹ Selvbevidsthedens fordobling er således hovedspørgsmålet i værket *Soi-même comme un autre*.²⁶² Først her får selvet den sande ontologiske rang og tyngde, der ikke blot er min individuelle karakter, min legemlige fortætning og særlige måde at befinde sig på. Individualiteten inddrages derimod i en bevægelse, hvor den primært gennem bestemmelsen af viljen kommer til at udtrykke det almene, der ligger i erkendelsens og handlingens synteser. Det individuelle sandhed kan herved siges at være afledt af forholdet til det universelle og almene og ikke et umiddelbart givet grundlag, man ikke kan komme bagom.²⁶³ Hvor hhv. erkendelsens og handlingslovens universalitet ikke hævdes, vil det individuelle heller ikke kunne overskrides, og derved vil individet være overladt til sit idio(ma)tiske perspektiv, hvilket netop ville være en pseudo-dyb forståelse af subjektiviteten, der modsiges af Ricœurs beskrivelse af de negerende akters

au désir, de l'évaluation au vouloir-vivre." Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", 344.

²⁶¹ Jvf. f.eks. Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 465.

²⁶² I indledningen til dette værk siger Ricœur, at *som* ('comme') ikke skal forstås som en sammenligningspartikel, men i den hegelske betydning: "*Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme un dirait en langage hégélien." Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 14. Et eksempel herpå er udlægningen af den Aristoteliske venskabsanalyse i samme værk, hvor Ricœur fremhæver, at den lykkelige (filosoffen) har brug for venen i en ontologisk stærk betydning, der griber over på Etikens tiende bog, og som derved peger frem mod Ricœurs tese om den andens betydning for selvets ontologi. *Op.cit.*, 212ff

²⁶³ Jvf. M. Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*.

konstitutive betydning. Tænkningen prisgives da en afhængighed af det individuelle og eventuelt geniale, men 'menneskeligheden' afhænger netop heroverfor af det universelle og af den nærmere bestemmelse af det i erkendelsens og viljens sfærer. Hvis omvendt individualitetstanken bliver en sidste uformidlet instans, kan erkendelsens og handlingens synteser ikke siges at være relevante for selvforholdet.

Ricœurs titel, *Én selv som en anden*, angiver, at selvforståelsen bl.a. skal efterprøves gennem morallovens almene og universelle sigte (respekten for den anden person), og at den ikke alene kan bero på individualiteten som en sidstebegrundelse.²⁶⁴ Titlens 'som en anden' kan således læses som en spejlvending af næstekærlighedsbuddets 'som dig selv' og derved understreges ligheden og det almengyldige i loven.²⁶⁵ Den individuelle dimension af selvets konstans og varighed forbinder Ricœur snarere med karakterbegrebet, der tilhører selvets *idem*-aspekt (karakter, vane). Karakter er en vanemæssig aflejring af selvet, der danner dialektisk modpol til *ipse*-aspektet (løfte, erindring, ansvarlighed). Selvforståelsen afhænger her af en syntetisk formidling mellem det individuelle, perspektiviske og partikulære (endelige) og det universelle og uendelige, der ikke foreligger som en given umiddelbarhed, men tages op i forskellige former for selv-attestation, der fænomenologisk afdækkes i foreteelser som at fortælle, love, erindre, være anerkendt og anerkende etc. Selvet har følgelig en problematisk, ufærdig og konfliktuel karakter. Selvets væren udskilles og gentilegnes gennem disse syntesers dobbelte negationer i en stadig bevægelse, der anticiperer værensbekræftelsen. Værensbekræftelsen er et grundlag, der ikke er til rådighed, hvorfor den ligger på grænsen mellem filosofien og religionen,

²⁶⁴ En lignende decentring af selvet er indeholdt i Kierkegaards udlægning af næstekærlighedsbuddet som en fordoblelse af selvet. Decentreringen tager skikkelse af en omvendt af forestillingen, som Kierkegaard kalder 'evighedens forandring'. Jvf. *Kjerlighedens Gjerninger*, 26f, 318.

²⁶⁵ For dette forslag takkes Christina Michelsen.

idet religionen kan siges at omfatte det, der unddrager sig selvets magt og begreb, og som derfor gør sig gældende som en fordring og som et håb. Religionen rummer en tvetydig decentrering af selvet, der har et modstykke i den ontologi, Ricœur formulerer i *Soi-même comme un autre*.²⁶⁶ Hos Ricœur fremstår det individuelle og endelige således ikke i mindre grad som en negation end overskridelsens universalitet og uendelighed. Hermed kan man sige, at Ricœur ikke slet og ret negligerer individualiteten og den givne umiddelbare identitet, men at han er optaget af individualitetens eller 'gemyttets' selvrefleksive og 'syntetiske' karakter. Gemyttet er således også en erhvervet 'anden' natur eller umiddelbarhed, der ikke blot kan tages op som en skæbneagtig væren, der eventuelt skal bæres med en stoisk selvopholdelse.²⁶⁷

Kun ved forestillingen om den andens eksistensværdi unddrager jeget sig ikke blot sit eget blikks perspektiv, men også sit begærs perspektiv, og derved sætter det andre værdier op imod sin egen ærgerrighed. Den andens værd sætter en grænse for jegets udnyttelse af ham/hende som middel, vare eller værktøj. Kants regulative idé om humaniteten i personen negerer således mit begærs udfoldelse.²⁶⁸ Det er pointen hos Kant med at hævde humaniteten i personen som det universelle over for personernes pluralitet. Eksistensakten bliver således en selvfornægtende akt, hvor den i forestillingen overskrider egoets perspektiv til fordel for den andens perspektiv og værdi. For Ricœur er det som nævnt spørgsmålet, om disse (selv-)fornægtende handlinger kan retfærdiggøre begrebet *intet*, som Sartre kalder den fordrede værens ontologiske kendetegn, og som han finder i spørgen, tvivl, ikke-haven, angst, og i

²⁶⁶ Formalontologiens decentrering af handlingens ontologi er formuleret tentativt ud fra Aristoteles, og skal forstås dialektisk og ikke som en radikal tilsidesættelse. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 357.

²⁶⁷ Jvf. *Op. cit.*, 198.

²⁶⁸ Ricœur: "Négarivité et affirmation originaire", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 345. Se tillige analysen af 'blikket' Sartre: *L'être et le néant*, 292-341.

'den forstenede respons på den andens forstenede blik'.²⁶⁹ Det overordnede spørgsmål er, om negativiteten er funderet i en (passiv) urbekræftelse, eller om den er forstået i analogi med den guddommelige *causa sui* hos Descartes, der mere radikalt skaber sin egen eksistensværdi *ex nihilo*.²⁷⁰ En væsentlig pointe med Ricœurs filosofiske antropologi er i første omgang at gøre denne terminologi fænomenologisk forståelig for i anden omgang at kunne afgøre, hvorvidt store ord som *causa sui* og *ex nihilo* oplyser den særlige menneskelige væren. Ricœur vil ikke afdramatisere denne væren, men sikre sig, at dens begreber overhovedet kan forstås som andet end patetik. Det er målet med hans fænomenologiske og semantiske udredninger af negationsbegrebet i diskussionen med tilsvarende udredninger hos Sartre og Heidegger. Hermed udtømmer Ricœur ganske vist ikke en gængs metafysiks terminologi, men gør opmærksom på den flertydighed, der kendetegner begrebsparret væren og intet, og som gør en mere direkte brug problematisk.²⁷¹ Negationens konstituerende funktion bør således ikke blandes sammen med den tragiske negativitet, som det sker i Hegels *Fænomenologi*, hvor overgangen fra bevidsthedens logiske negativitet (identitet og forskel) til selvbevidsthed (herre/træl, kamp og død) tilskrives én og samme negativitet. Dette bedrag tilskriver Ricœur, at åndsfilosofien er en sekulariseret teologi, der lader alle negationer være udtryk for det absoluttes selvbevægelse og selvnegation. Herooverfor kan tænkningen genvinde sin

²⁶⁹ Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", 346, 350f.

²⁷⁰ Sartre taler således om et 'ontologisk bevis' for selvbevidstheden, men uden skabergud. Sartre: *L'être et le néant*, 26f. Sartre udtrykker sin teori om, at de negerende handlinger grunder i frihedens intet ved at parodiere Heidegger. Mennesket er: "'un être en qui dans son être il est question du néant de son être' (p. 59)." Ricœur: "Négativité et affirmation originaire", 351.

²⁷¹ *Op. cit.*, 347.

nøgternhed hos Platon, der fører ikke-væren tilbage til det *andet*, men ikke til *intet*.²⁷²

Med ovenstående fænomenologiske udredninger af Ricœurs refleksionsmodel og dens ontologiske referencer er der givet et svar på den kritik af refleksionen, som M. Frank fremfører med henvisning til Henrich og Sartre. Ricœurs analyse anfægter tesen om en umiddelbart givet selvbevidsthed. I svaret ligger således et modangreb, der anfægter tesen om den umiddelbare (elliptiske) identifikation af intet med væren. Den kritiseres som en eleatisk position, der tildækker den struktur-rigdom i den menneskelige væren, som den fænomenologiske analyse kan fremvise. Denne debat uddybes i Ricœurs antropologi med begrebet *fejlbarlighed*, der er den menneskelige værens regulative idé, som skal tages op i det følgende hovedafsnit.

²⁷² "Si nous voulons nous garder du pathos de la négation, il faut revenir à Platon et à la thèse du *Sophiste* qui réduit le non-être à l'autre. La sobriété philosophique est de ce côté, l'ébriété dans la réduction inverse de l'altérité à la négation." *Op. cit.*, 348.

C. Antropologi, patetik og fejlbarlighed

Kapitel 1.

Refleksion, patetik og fejlbarlighed

Indledning

Den programmatisk udredning af begreberne negativitet og urbe-kræftelse, som blev taget op i det foregående afsnit, udfoldes i Ricœurs filosofiske antropologi i *L'homme faillible*, der skal fremdrages i det følgende. Det første kapitel falder i to dele og viser forholdet mellem patetik som førfilosofisk retorik og fejlbarlighed som filosofisk antropologisk nøglebegreb, der uddybes i det efterfølgende kapitel. Det afsluttende kapitel angiver, hvorledes Ricœurs antropologiske analyse spiller sammen med hans myteteori og religionsfilosofi.

Gennem nærlæsning og perspektivering af det nævnte værk vil afhandlingen her vise forskellen og sammenhængen mellem *patetikens* førfilosofiske meditationer over det menneskelige vilkår og det filosofiske begreb *fejlbarlighed*. Dette begreb får sin mest konkrete skikkelse i analysen af *følelsen*, nærmere bestemt den kreds af følelser, der har at gøre med vrede og mod, og som kaldes *thymos*. Her finder Ricœur den genuint menneskelige og sociale affektivitet, der skematiserer de vitale såvel som de åndelige eller ontologiske følelseskredse. Med begrebet *patetik* tænkes primært på en filosofisk meditation over det menneskelige grundvilkår, som Ricœur fremdrager hos Descartes, Platon, Pascal og Kierkegaard. Den filosofiske patetik grænser op til teologiske refleksioner over den bibelske adamsmyte hos Paulus og i den kristne syndsteologi.

I det følgende gives en nærlæsning af den patetik, Ricœur i *L'homme faillible* ridser op hos Descartes, Platon og Pascal. Patetikken markerer hos disse tænkere en grænse mellem mytens og retorikkens umiddelbare udtryk for menneskets syntesevæsen og den refleksive bestemmelse af

de menneskelige synteser, som kun til dels findes i traditionen. Fra Platons myte om sjælen som en *blanding* over Pascals retorik om de to uendeligheder til Kierkegaards *Begrebet Angest* ser Ricœur en fremadskridende udvikling i patetikken og i forudforståelsen af elendighedens begreb på forestillingernes plan. Denne udvikling sker i filosofiens 'margin', men ikke desto mindre kan denne forudforståelse siges at udgøre filosofiens nødvendige kilde og dynamik, der fører patetikken frem til symbolet, myten og retorikken i en stadigt mere reflekteret udformning, der tilnærmer sig en universel refleksion over *conditio humana*.¹ Patetik-kens optræden i filosofiens margin giver et fingerpeg om, at fornuften også før Kant har *følt* et behov for at kunne orientere sig.² I denne følelse forbinder refleksionens kognitive og volitive aspekter sig ifølge Ricœur med en sans for fejlbarlighed, der er medieret i patetikken visdom, retorik og mytiske imagination.

Descartes – endelig/uendelig

Ricœur anslår generelt fejlbarlighedstemaet ud fra Descartes' "IV. Meditation", hvor det hedder: "Je me trouve exposé à une infinité de manquements de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe."³ Mennesket er den eneste realitet, der har den ustabile ontologiske karakteristik, at det på en gang er større og mindre end sig selv, derfor bør det ikke undre os, hvis det onde er kommet ind i verden gennem

¹ Refleksionens filosofiske og patetikken førfilosofiske tale om menneskets fejlbarlighed kan tilnærmes hinanden, men aldrig bringes til at falde sammen. Den rene refleksion må afløses af en konkret refleksion, som består i en eksegetisk og hermeneutisk udlægning af de fundamentale symboler, hvori bevidstheden om fejlbarlighed og fejlen har givet sig til kende. Det er denne fremgangsmåde, Ricœur udfolder i *La symbolique du mal*. Jvf. Ricœur: *L'homme faillible*, 26f. Det gælder her primært det religiøse sprog, men omfatter også selvattestationen i patologiske fænomener og ytringer, som psykoanalysen beskæftiger sig med.

² Kant: "Was heißt: sich im Denken orientieren?", i Kant: *Werke IV*, 351ff.

³ Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, 54.

mennesket. I denne disproportion skal fejlbarlighedens begreb søges. Disproportionens paradoks er det endelige-uendelige menneske. Det er imidlertid forkert med Descartes at forstå dette paradoks substantielt eller psykologisk. Endelighed og uendelighed kan hverken identificeres med forståelsens eller viljens evner og funktioner eller med modsætningen mellem ånd og legeme. Disproportionen må i stedet lokaliseres mere radikalt i en dialektik mellem væren og intet, der ligger til grund for evnepsykologien og for kvasisubstantielle forestillinger om ånd og legeme. Tilbagevendingen fra gudsbeviset i Descartes' "III. Meditation" til cogitoet i den "IV. Meditation" fører ind i denne mere radikale modsigelse mellem væren og intet. I forhold til Gud finder jeget ikke hos sig selv "aucune cause d'erreur ou de fausseté".⁴ Ved tilbagevendingen til sig selv fra tanken om Guds uendelighed erfarer jeget imidlertid, at det ikke desto mindre er underlagt en uendelighed af ufuldkommenheder. Denne modsigelse fører til, at den tænkende både må antage en virkelig og positiv idé om Gud som den fuldkomne væren, men også "une certaine idée negative du néant".⁵ Den negative idé om intet er noget, der er uendelig fjernt fra enhver fuldkommenhed. Erfaringen lærer, "que je suis comme un milieu entre Dieu et le néant" og mellem "le souverain être et le non-être".⁶ For så vidt som den suveræne væren har frembragt cogitoet, kan intet få det til at tage fejl, men for så vidt som jeget på en eller anden måde også har del i ikke-væren og ikke selv er den suveræne væren, er det underlagt en uendelighed af mangler på en måde, så det ikke bør undre, hvis det tager fejl.

Denne ontologiske karakteristik forleder imidlertid til at tale geometrisk og lokalistisk om menneskets plads som et substantielt sted mellem intet og væren og til at betragte mennesket som et tingsligt objekt, der kan identificeres i forhold til andre realiteter, som er mere eller mindre kom-

⁴ Ricœur: *L'homme faillible*, 21.

⁵ *Op. cit.*, 22.

⁶ *Ibid.*

plekse, intelligente og uafhængige end mennesket som eksempelvis dyr og engle. Mennesket er imidlertid ikke et formidlende væsen, fordi det befinder sig på en *ydre* plads mellem dyr og engle. Mennesket er en *intermédiaire*, fordi det er et sammensat væsen, der selv frembringer formidlinger og synteser både uden for og inden i sig selv. Ifølge Ricœur kan alene mennesket tilkomme denne ontologiske karakteristik i kraft af *eksistensakten*, der adskiller det fra andre væsener som dyr og engle.

Eksistensakten består i at producere formidlinger mellem alle virkelighedens indre og ydre modaliteter og niveauer.⁷ For at få denne pointe frem er det ifølge Ricœur nødvendigt at forklare Descartes med Kant, Hegel og Husserl – frem for med Descartes selv. Menneskets stilling som mellemvæsen og formidling klargøres først ad omvejen over indbildningskraftens transcendentale syntese (Kant), dialektikken mellem vished og sandhed (Hegel) og i Husserls analyse af spillet mellem intention og perception, betydning og nærvær og mellem talen og blikket. Ricœur søger hermed at *genfortolke* det cartesianske tema om det endelige-uendelige menneske, idet han understreger, at Descartes' metafysiske ontologi med det endelige menneske og den uendelige Gud ikke umiddelbart kan modstilles moderne endelighedsfilosofier. I de sidstnævnte er der nemlig tale om forskellige *dialektiske* begreber om menneskets endelighed, der på den ene eller anden måde taler om *menneskets* transcendens.⁸

Det er således ikke berettiget at sætte den moderne endelighedsfilosofi hos eksempelvis Kant, Hegel, Husserl, Heidegger og Sartre i modsætning til en filosofi, der fastlægger menneskets ontologi på en direkte geometrisk eller kosmologisk måde, som det ifølge Ricœur bliver konsekvensen af en umiddelbar læsning af tænkere som Descartes, Pascal, Spinoza og Leibniz. Ikke desto mindre ligger der en væsentlig

⁷ *Op. cit.*, 23.

⁸ *Ibid.*

forskel i tone og accent, der har betydning for, om talen om menneskets transcendens alene bliver forstået som en transcendens eller negation af endelighed, eller om det omvendt også gælder, at endeligheden kan forstås som en transcendens af uendeligheden, eksempelvis i tilknytning til Husserls tanke om legemlighedens formidlende betydning.

Accentforskydningen indebærer, at endeligheden ikke har fortrin for uendeligheden. Hvor uendeligheden lægges til grund for tolkningen af endeligheden, bliver den et tegn, der begrænser endeligheden, ligesom uendeligheden er tegn på endelighedens transcendens.⁹ På baggrund af denne arbejdshypotese taler Ricœur om endelighed og uendelighed, og den er forudsætningen for at forstå begreberne om formidling og fejlbarlighed som *filosofiske* begreber til forskel fra patetikens førfilosofiske artikuleringer af de samme begreber.

Begyndelsespunktet for en filosofisk antropologi er således ikke enhed og identitet, men den sammensatte helhed: endelig/uendelig. Fornuftens orden kræver imidlertid, at man taler om én ting ad gangen, hvis der skal være tale om en fremadskridende oplysning. Hvert synspunkt må ses som en belysning af helheden, men der må skelnes mellem det metodiske begyndelsespunkt i filosofien og dens ontologiske begyndelse. Filosofiens metodiske begyndelse er altid indlejret i en før-filosofisk forudforståelse af den ontologiske helhed. Forudforståelsen for fejlbarlighedsbegrebet er således "le pathétique de la misère".¹⁰ Patetiken er ifølge Ricœur matricen for al filosofi, der ser menneskets ontologiske træk i disproportionen og formidlingen. For at være en sand filosofisk antropologi må filosofien tage sin begyndelse i en transcendentale refleksion, der ikke begynder med jeget, men med objektet over for jeget og derfra går tilbage til dets mulighedsbetingelser.

⁹ Mennesket er ikke i mindre grad bestemt til ubegrænset forståelse, totalitet og lykke, end det er begrænset af perspektivets og karakterens endelighed, udleveret til døden og lænket til begæret. *Ibid.*

¹⁰ *Op. cit.*, 24.

Menneskets mest radikale disproportion søges således i erkendelsens transcendentale mulighedsbetingelser, som er dualiteten mellem sansning og forstand hos Kant. I den transcendentale refleksion kaldes patetikken blanding *syntese*. Den transcendentale synteses mellemed eller tredje term er ifølge Kant den transcendentale indbildningskraft, der antages at konstituere erkendelsens objektivitet. Uden den transcendentale konstituering af objektet risikerer den filosofiske antropologi – når den forlader patetikken – at forfalde til "une ontologie fantastique de l'être et du néant".¹¹ Det sker ifølge Ricœur ikke kun for Descartes' patetik, men også for Hegel og Sartre, der, idet de holder sig til et enkelt metodisk udgangspunkt, truer med at fortrænge den førfilosofiske ontologi med en abstrakt ontologi om væren og intet. Med sit dobbelte udgangspunkt i både patetikken og i filosofien peger Ricœur på en mere differentieret bestemmelse af logiske og ontologiske grundbegreber, der støtter sig til Descartes, Hegel og Sartre.

Idéen om en dobbelt begyndelse, transcendent og patetisk, går ud fra to yderpunkter i den menneskelige værens totalitet: dels følelsens umiddelbare udtryksfylde i patetikken, dels cogitoets abstrakte selvkonstituering i objektrefleksionen. Mellem disse to yderpunkter kan hele den substantielle rigdom gradvist udfylde svælget mellem på den ene side den rene refleksion og på den anden side den totale forståelse og dens mangfoldige formidlinger ved handlen, villen og følen.

Den transcendentale konstitution af objektivitet forbliver ledetråd også for refleksionen over handling, vilje og følelse. Disproportionen mellem forstand og anskuelse, verbet og perspektivet udgør et grundskema, der forskydes og varieres i udlægningen af handlingens og følelsens proportioner. Den transcendentale indbildningskraft, der formidler mellem forstand og anskuelse, er således også en model for forståelsen af de praktiske og affektive formidlinger. Både viljens og følelsens udtryk

¹¹ *Op. cit.*, 25.

udlægges nemlig ad omvejen over subjekt-objektrefleksionen, for at disse igen kan tages tilbage i selvrefleksionen, uden at denne blot bliver en tautologisk cirkelslutning.

Den transcendentale syntese af subjekt og objekt er grundlæggende, for så vidt som den forskel eller negativitet, der erfares i viljens og følelsens disproportioner, må udtrykkes i 'det forskelliges' sprog, der primært kendes fra forskelle og negationer i objektrefleksionen, eksempelvis forskelle som stor/lille, mørk/lys, varm/kold, oppe/nede, ude/inde, tung/let etc. Sådanne forskelle, der ligger til grund for objekterkendelsens orden, optræder i overførte betydninger, hvor refleksionen søger at aflægge regnskab for handlingens og følelsens mening.

Ricœur sigter med dette program mod gradvist at drive den rene refleksion frem til sin grænse, hvor den nærmer sig patetikens umiddelbare, men dunkle betydningsfylde. Ved denne grænse bliver den rene refleksion til en fuldstændig forståelse. Grænsen kan imidlertid hverken nås eller overskrides i en total selvgennemsigtighed, men refleksionen kommer tættest på denne grænse i tematiseringen af den affektive skrøbelighed, *hjertet*, der udgør midten i Ricœurs filosofiske antropologi. Analysen af de transcendentale synteser tangerer imidlertid patetikens førfilosofiske forudforståelse i refleksionen over følelsen, som den ikke udtømmer, men genoptager og anerkender med en fordybet forståelse af dens betydning. I denne tankebevægelse viser *fejlbarlighedsbegrebet* sig selv at være den regulative idé for en filosofisk antropologi, der søger at forlige refleksionens strenghedskrav med patetikens forståelsesrigdom.

Platons mytiske patetik

Hos Platon fremdrager Ricœur en forudforståelse af menneskets *misère* i skrifter som *Phaidros*, *Staten* og *Symposion*.¹² Myter om sjælen indgår her i

¹² *Op. cit.*, 27. Fremstillingen bygger alene på Ricœurs gengivelse af Platon.

forskellige kontekster som filosofiens grænse og 'elendighed'. En filosofisk antropologi, der vil tale om mennesket som alle tings mål og ikke bare om idéen, må imidlertid også blive en elendighedens filosofi. Sjælen karakteriseres hos Platon som et mellemvæsen, fordi den ikke selv er idéen, men kun er i familie med idéerne, og deri ligger dens elendighed som et blandingsvæsen. Sjælen er ganske vist uforgængelig, men dens legeme ligner og har del i det forgængelige, og således er den identisk med bevægelsen fra det sanselige til det intelligible og med opstigningen til væren.¹³

Sjælen støder på vanskeligheder (*aporein*) og dens søgen er udtryk for en mangel, der viser, at sjælen arbejder med værensspørgsmålet.¹⁴ Dens funktion som overgang mellem det forgangne og det tilkommende indfanges ikke med videns sprog, som for Platon er den ubevægelige diskurs om den urokkelige væren.¹⁵ Denne væren *fortælles* derimod af filosofen med patetikens mindre fuldkomne diskurser som allegori, analogi og myte. Disse udtryksformer giver provisoriske billeder af det bestandige ved sjælen, men har ikke selv nogen filosofisk status. Patetikens repræsentationer af sjælen bærer dog samtidig et vandmærke af det urokkelige billede af det gode, der er enheden af det mangfoldige og forskellige.¹⁶

Den fjerde bog af *Staten* giver et politisk symbol for sjælen. Sjælen symboliseres her ved statens tre dele: lovgivere, krigere og arbejdere. I denne statiske symbolisering undgås mytens dramatik, så længe sjælens bevægelse hen imod ideerne og det gode ikke genoptages, og så længe der ikke spørges til oprindelsen til sjælens sammensatte helhed i lyset af

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Sjælen har meninger og begår fejltagelser og er ikke vision, besiddelse eller kontakt, men en intention, tendens og tilbøjelighed, der kræver anstrengelse og tid samt meget arbejde og skoling for at opnå den efterstræbte skuen og viden. *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Op. cit.*, 28.

den opstigning, der atter skal føre tilbage til væren og det gode. Men spørgsmålet om sjælens skæbne og omskiftelser, dens genese og frelse, er dog allerede ifølge Ricœur indridset i dette statiske billede af sjælen. Platon indleder nemlig sammenligningen med at sige, at man ved i fantasien at betragte statens tilblivelse både ser retfærdighedens og uretfærdighedens tilblivelse. Retfærdigheden er ikke andet end denne enheds form i delenes bevægelse, og den består i, at det mangfoldige bliver til en enhed.¹⁷ I *Statens* fjerde bog forestiller Platon sig en tilstand, hvor denne orden, enhed og syntese er realiseret. Hvis staten er godt konstitueret, er den fuldkommen god. Som vis, modig og mådeholdende er den syntetiseret på retfærdighedens rette middelvej. I den fuldkomne stats tredelte struktur er hver dyd (visdom, mådehold og tapperhed) fæstnet til hver sin del af staten. Sjælens dele er ligesom statens dele steder for bestemte funktioner, nemlig fornuft (med *visdom* som dyd), begær (med *mådehold* som dyd) og den tredje tvetydige funktion, hjertet eller *thymos*, som kan kaldes mod, vrede, irritation eller stræben (med *tapperhed* som dyd). Ligevægtstilstanden mellem sjælens tre funktioner fremgår af den norm for retfærdighed, der antages at være realiseret i den retfærdige stat. Retfærdigheden er det, der giver alle delene mulighed for at blive til og bevarer dem efter deres tilblivelse. Retfærdigheden er altså en meta-dyd, der forbinder visdom, mod og mådehold i et hele.¹⁸

Hvis man i stedet for at forestille sig slutpunktet for den bevægelse, hvori staten konstitueres, vil afdække sjælen i dens bevægelse henimod retfærdighed, enhed og orden, begynder billedet at bevæge sig. I stedet for en ligevægtig struktur, der balancerer i retfærdighedens ideal, afdækkes et åbent system i spænding og bevægelse. I *Statens* fjerde bog viser denne glidning sig, hvor Platon forlader billedet af den gode stat og

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

vender sig til de magter eller kræfter, der ligger bag handling og erkendelse og bag irritation (vrede) og begær.¹⁹ Fra denne synsvinkel fremtræder sjælen som kampplads for de såkaldte thymiske magter, der er underlagt en dobbelt tiltrækning fra fornuften og begæret. Fornuften befaler, mens begæret strider imod, idet *thymos* (mod/vrede) er den tredje term. *Thymos* er ikke blot et kvasisubstantielt sted eller led i en lagdelt struktur, men er selv en magt, der til den ene side kæmper med begæret i form af irritation og vrede, og til den anden side tjener fornuften i form af forargelse og tålmodighed. Hjertet (*thymos*) er enten vrede eller mod, og derfor er det ifølge Platon en tvetydig labil funktion.²⁰

I de *statiske* forestillinger om sjælen påkaldes mytiske repræsentationer af mellemlid (*intermédiaire*), og formidlingen mellem leddene forestilles at være et sted i midten (*milieu*) mellem to funktioner eller dele. I de *dynamiske* repræsentationer bliver sjælen forestillet som en blanding (*mélange*). Allegorien, som på den ene side bidrager til en statisk opfattelse, fører på den anden side tilbage til den myte, der alene er i stand til at fortælle mellemliddets genese. Forestillingen om blandingen giver således en dramatisk form til temaet om sjælens tre komponenter. Myten viser blandingens tilblivelse eksempelvis som en legering af forskellige materialer, eller som en biologisk myte om foreningen af to køn. Blanding af to materialer eller den kønslige avling fortælles som en begivenhed, der er gået forud for sjælens oprindelse.²¹

Myterne i *Symposion* og i *Phaidros* må forstås som dynamiske eller dramatiske indgange til fejlbarlighedens antropologi. Fejlbarligheden er her udifferentieret, idet myten lader menneskets elendighed fremstå på én gang som endelighed og som skyld, som en oprindelig grænse og som det oprindelige onde. Myterne kan både læses som *endelighedens* og

¹⁹ *Op. cit.*, 29.

²⁰ *Op. cit.*, 28.

²¹ *Op. cit.*, 29.

skyldens sindbilleder. Refleksionen bryder imidlertid allerede hos Platon selv med mytens sammenblanding af skyldens og endelighedens (legemlighedens) onde. Som filosof gør Platon sig nemlig ikke selv skyld i mytens sammenblandinger af legemlig eksistens og frihed. Uretfærdighedens onde er specifikt for sjælen, og derfor kan legemlig eksistens ifølge Platon ikke identificeres med uretfærdighed eller tab af frihed.²²

I *Symposion* tales der ikke om sjælen, men om Eros, en halvgud og dæmon, som er billede på den filosoferende sjæl, der begærer det gode, fordi den ikke selv er dette gode. Eros' grundskade, der er moderen Penias mærke, er dens mangel på væren og det gode. Sjælens trang til væren må forklares ud fra den ontiske mangel og trangs nedfæstelse i fattigdommen. Den filosoferende sjæl er afkom af fattigdommen og nøden (personificeret i Peniafiguren) og af dristigheden og rigdommen (personificeret i Porosfiguren). Erosmyten hos Platon står således ifølge Ricœur for den transcendentale imagination hos Kant. Den siger det samme som Descartes og Kant om forholdet mellem indbildningskraften og fornuften, nemlig at 'forstand uden anskuelse' er tom, og at 'anskuelse uden forstand' er blind. Indbildningskraftens *lys* er forstandens og anskuelsens syntese.²³ Hos Platon bebuder Erosmyten denne syntese, idet enhver tilblivelse og frembringelse føres tilbage til Eros. Al tilblivelse, frembringelse, al *poiesis* er virkninger af Eros, og overgangen fra ikke-væren til væren er en skabelsesakt. Eros er således ifølge Ricœur "loven for ethvert værk, der er rigt på betydning, men fattigt på virkeliggørelse (*appearance brute*)".²⁴ Den opadstigende dialektik, der afmærker en stadigt renere kærligheds bevægelse, gennemløber alle menneskelige frembringelsers og værkers grader fra de smukke legemer til de skønne sjæle, handlinger og love. Alle værker fødes af begær og er

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Op. cit.*, 30.

på en gang rige og fattige. Der er dog mere frembringelseskraft i myten end i refleksionen, skønt myten er fattigere på bestemmelse og streng-
hed. Det udtømmelige forråd af mening befinder sig ikke alene på Poros', rigdommens side som et overskud, men også på Penias, fattigdommens side. Penias fattigdom kan forstås på flere måder. I *Symposion* kendetegnes Peniafiguren således ved overdeterminering og ubestemt-
hed som udtryk for symbolets og begærets dunkelhed. Dunkelheden kan her siges at udtrykke begærets og symbolets rigdom.²⁵ I *Phaidros* kombineres to mytiske momenter af Penia-aspektet, dels myten om skrøbeligheden, dels myten om faldet. Penias fattigdom og dunkelhed bestemmes her som en skrøbelighed, der peger i retning af faldet, det onde, det falske og skinnet. Skrøbeligheden og faldet kædes sammen, idet skrøbeligheden går forud for faldet. Denne overgang symboliserer Platon i myten om de 'bevingede forspand', der i den himmelske kortege repræsenterer de menneskelige sjæle. Før faldet er sjælene allerede sammensatte, og denne sammensætning dækker over en diskordans mellem hestene i forspandet, hvoraf den ene er smuk og god, og den anden er sammensat af modsatte elementer og har en kontrær natur.²⁶ Før faldet ned i den jordiske krop er sjælen allerede oprindeligt inkarneret og sammensat. Den oprindelige sammensathed er et billede på den skrøbelighed, der gør faldet muligt. I denne betydning har selv guderne legemer. Sjælens legemer medbringer således et oprindeligt tyngde- og genstridighedsprincip forud for sjælens eksilering i det jordiske legeme. Hestene i forspandet modarbejder hinanden og drages derved ned i hvirvelstrømmen. Myten om sjælens vinger, der skulle bære den oppe, men som krølles og falder af, rummer den samme bevægelse. Begge myter symboliserer, at sjælen formørkes af sandhedsglemsel, og at den

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Op. cit.*, 31.

til slut fuldstændig glemmer sandheden og begynder at ernære sig ved meninger.²⁷

Ved glidningen fra skrøbelighed til svimmelhed og derfra til faldet foregriber den platoniske myte ifølge Ricœur Kierkegaards meditation over faldet i *Begrebet Angest*, som også først vakler (og svimler) mellem to fortolkninger af det ondes opkomst i uskylden, dels som kontinuitet (arvesynd), dels som diskontinuitet (spring). Efter at have skitseret de to muligheder bestemmes faldet slutteligt i *Begrebet Angest* som oprør, spring og frembringelsen af det onde. Hos Platon forbliver springet mellem kontinuitet og diskontinuitet indhyllet i mytens tåge, idet skrøbelighed, sandhedsglemsel og fald blandes sammen. Denne mytiske sammenblanding betegner Platon selv som skændig, glemsom og pervers. Den kalder på en filosofisk afklaring af miserens oprindelse og overvindelse.²⁸ Udgangen af mytens flertydighed skematiseres således på forskellige måder hos Platon selv: som sjælens *anabasis* fra en tredelt komposition som dele eller funktioner i en statisk repræsentation (i *Staten*, *Phaidros* og *Timaeus*), som en uharmonisk mélange af forskellige elementer (*Symposion* og *Gorgias*), som en harmonisk blanding af fornuft og begær, der i *Philebos* fremstilles i en dramatisk, narrativ repræsentation, eller med idéen om retfærdighedens rette middevej, der i *Staten* angiver løsningen på miseren.

Pascal – mennesket mellem to uendeligheder

Pascals patetik udfoldes ikke i myte eller digtning, men i en retorisk udmaling af menneskets disproportion og i opfordringen til selvbesindelse.²⁹ Menneskets sande hvilepunkt kan ikke findes i denne verden, hvorfor det opfordres til at søge sin sande bestemmelse i det himmelske

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ricœur henviser til "Disproportion de l'homme". Jvf. fgt. 185 i Pascal: *Pensées* (ed. Michel le Guern), 153f.

Jerusalem.³⁰ Pascal angiver menneskets position mellem to uendeligheder, først i det ydre, dernæst i det indre, idet den ydre og indre uendelighed viser sig at være af forskellig orden. Pascal taler om menneskets ydre sted mellem tingene, mellem det uendeligt store og det uendeligt lille i verdensrummet. Med denne positionsbestemmelse anfægter Pascal også troen på cogitoet som et arkimediske punkt, idet han med sin retorik sigter mod troen og det himmelske Jerusalem som menneskets sande havn og hvilepunkt. Som hos Descartes og Platon giver patetikken også hos Pascal filosofien et mere komplekst udgangspunkt, der fastholder den menneskelige helhed over for en simpel idé eller en monadisk væren som filosofiens arkimediske punkt. Gennem denne skematisering af menneskets ydre disproportion opfordrer Pascal mennesket til at give afkald på ydre adspredelser og til at trænge igennem de tilsløringer, hvormed vi skjuler vor sande situation. Meditationen over menneskets plads mellem de to uendeligheder skal holdes sammen med hans kritik af adspredelsen (*divertissement*) af de vildledende magter: imaginationen og vanen (*des puissances trompeuses*).³¹ Fra refleksionen over menneskets plads i rummet vender Pascal tilbage til spørgsmålet om selvet. Udgangspunktet er det rumligt-geometriske skema over menneskets plads blandt tingene. Den rent forestillede plads mellem det uendeligt store og det uendeligt lille skal netop gøre indtryk på mennesker i et århundrede, der var i færd med at opdage universets uendelighed. Hvad er et menneske målt med uendeligheden, spørger Pascal retorisk.

Synet, der i fantasien (og med kikkerten og mikroskopet) forlænges uendeligt, skal fremkalde følelsen af, at mennesket over for uendeligheden er en vildfaren i en afsides region af naturen. Hvis synet standser, hvor fantasien går videre, vil synet blive træt af at betragte, før naturen

³⁰ *Op. cit.*, fgt. 474.

³¹ *Op. cit.*, fgt. 41.

vil blive træt af at give stof til synets uendelige forlængelse i fantasien. Astronomien vil således 'oppuste' vore begreber, så deres indhold ikke længere kan rummes i forestillingen. De tjener kun til at forbavse fantasien indtil det punkt, hvor den fortaber sig i den forestillede uendeligheds afgrund.³²

Pascal kritiserer fantasiens ørkesløshed for sammen med vanens trivialitet at tildække menneskets sande elendighed.³³ Vane og fantasi repræsenterer en 'slet uendelighed'. Pascals brug af ordet 'uendelighed' i teksten om de to uendeligheder er mere ekspressiv end betydningsbærende og således uden rang af 'uendelighed' som fornuftsidé. Man bør derfor her ifølge Ricœur snarere tale om det 'ubestemte' hhv. store

³² Ricœur: *L'homme faillible*, 32. Fantasiens trivielle uendelighed hos Pascal kan sammenholdes med Kierkegaards betragtning om refleksionens forhold til fantasien og anskuelsen i 'det mytiske', når myten 'bedærer' tanken til at blive 'kjælen og blødagtig'. Kierkegaard: *Om Begrebet Ironi*, 159, note 1. Det er ifølge Kierkegaard en tvetydig sag, at myten lader idéen og refleksionens negativitet 'sees'. Derved sinkes tankeudviklingen: "Jo mere den nu vil udvide Beskuelsen, jo fyldigere den vil gjøre den, desto mere bortfjerner den sig også fra den egentlige Tænkning [...]." *Ibid.* Kierkegaard ironiserer i samme forbindelse over Kants grænsetænkning og hans begreb om 'det radikale onde', der er unddraget tænkningen og derfor alene omfattet af fantasien og håbet: "Kant standsede vistnok ved dette Tingenes 'an sich', men enten vedblev han ufortrøden ved Hjælp af den subjective Tænkning at ville gribe det, og da det at gribe det var en Umulighed, saa havde han naturligvis den store Fordeel, den vistnok temmelig ironiske Lykke, altid at haabe; eller han kastede det bort, søgte at glemme det. Forsaa vidt han derimod stundom vil fastholde det, saa udvikler han det Mythiske, og saaledes er f. Ex. hans hele Anskuelse af det 'radikale Onde' egentlig en Mythe. Det Onde nemlig, som Tanken ikke kan magte, lægges udenfor Tanken og overlades til Phantasien." *Op. cit.*, 160.

³³ Samme virkning kan moderne naturvidenskabelige og matematiske uendelighedsbegreber have, hvor de bruges som model for religion og etik. Descartes er ifølge Kierkegaard (og i modsætning til Hegel) 'barnlig' eller 'udialektisk', når han identificerer den uendelige idé med Gud i form af en metafysik, der tager naturvidenskaben som paradigme for gudsbeviset. Jvf. Kierkegaard: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, 305, note 1.

og små, i stedet for at bruge de cartesianske begreber om det uendelige over for intet.³⁴ Ordene det uendelige og intet repræsenterer nemlig forbløffelsen ved en fantasi, der er blevet træt af at opfatte og begribe, fordi den har fortabt sig i disse (pseudo-)mysterier. For hvad er et menneske i naturen? Et *intet* over for det uendelige, et *alt* over for intet – en midte mellem intet og alt – det er et 'tænkende siv' (*roseau pensant*).³⁵ Retorikkens kraft til at opvække i de to uendeligheders rumsymbolik består ifølge Ricœur i, at den bidrager til at overskride sig selv i retning af et eksistentielt skema for disproporitionen. Tilstanden i midten mellem de to ekstremer genfindes i alle evner og i al formåen som en erfaring af *begrænsning*. Retorikken om de to ekstremer intet og uendeligheden tildeles således en platonisk funktion, der skal genkalde det tildækkede eksistentielle forhold. Det uendeligt store bliver gradvist identificeret med alle tings mål, som alt bærer henimod. Det uendeligt lille eller 'intet' bliver fortolket som et skjult princip hos mennesket og som det intet, mennesket som skabt er draget ud af. Alle ting er kommet af intet og stævner ud imod det uendelige.

Mennesket er således situeret mellem oprindelsen og endemålet på en måde, der både er tidslig, kausal og teleologisk. Dets disproportion består i, at dets forståelsesevne ikke er uendelig, og at det derfor hverken er i stand til at omfatte princippet for oprindelsen eller for målet. Menneskets misforhold er ifølge Pascal, at det ved for lidt til at kunne finde hvile, men at det samtidig ved for meget til at kunne resignere. Naturen har således indgraveret sit eget og sin skabers billede i alle ting i form af naturens intet og i form af idéen om skaberens uendelighed. I videnskaben fordobles tingenes dobbelte uendelighed: oprindelsens intet har sin refleks i problemet om udgangspunktet for videnskaberne, hvilket er problemet om det faste punkt, som fysikken og astronomien

³⁴ Ricœur: *L'homme faillible*, 32.

³⁵ *Ibid.* Jvf. Pascal: *Pensées* (ed. Michel le Guern), fgt. 104 og 186.

på Pascals tid netop havde erfaret tabet af. Til og med Kopernikus var spørgsmålet om det faste punkt videnskabens ledende idé. Men Pascal er en af de første til at forlægge punktet fra naturens orden til overnaturen. Pascals patetik tager afsæt i videnskabens eksterne uendelighed, og han gennemfører en radikal sontring mellem natur og frihed, mellem kosmos og eksistens, mellem ydre og indre uendelighed.³⁶ Han forlægger den ydre disproportion i universet til den indre disproportionalitet, der er af en helt anden orden end naturens 'slette' uendelighed.

Alle er ifølge Pascal enige om, at videnskabernes fuldendelse undslipper os, derimod er det mindre kendt, at også deres begyndelsesprincipper er en slags *infini de petitesse* eller en 'intethedens uendelighed'.³⁷ Det omvæltter vor tillid til et simpelt udgangspunkt for videnskaben i form af det berømte faste punkt, der kan lokaliseres, og som er fælles for fysik, astronomi og teologi. Der findes ingen simpel idé, en simpel væren eller monade, man kan udgå fra. Principperne for videnskabelig forståelse er det samme, som det uendeligt lille er for forestillingens begreb, nemlig en slags intet.

Nihil est sine causa angiver ganske vist videnskabernes begyndelsesprincip, men det kan ikke udgøre et hvilepunkt for menneskets hjerte. Det har ifølge Pascal sine grunde, som forstanden ikke kender. Spørgsmålet om åndens 'finesse' og om princippernes utilgængelighed for

³⁶ Jvf. M. Serres: *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 705f. Hos Pascal (og Kant) føler mennesket sig ifølge Serres ikke længere hjemme i naturen. Det er ramt af en svimlende uendelighedsfølelse, der fylder Pascal med rædsel. Ifølge Pascal bærer naturen imidlertid overalt et mærke af en forsvundet Gud: "La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme". Det citerer Hegel i skriftet "Glauben und Wissen" som udtryk for den udbredte følelse af, at "Gott selbst [...] tot [ist]". Jvf. Frank: *Was ist Neostrukturalismus?* 29. Jüngel fremdrager den teologiske baggrund for disse ord i den lutherske kristologi. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, 87ff.

³⁷ Pascal: *Pensées* (ed. Michel le Guern), fgt 466

hjertet indføjer Pascal i retorikken om de to uendeligheders mysterium, idet de afsløres som pseudomysterier, der blot bruges (taktisk) retorisk med henblik på at afdække *mennesket* som det egentlige problem og mysterium.³⁸

Elendigheden i Pascals retorik kan ifølge Ricœur sammenlignes med de dødeliges vildfarelser i Parmenides' digt om væren eller med de ustadige og skiftende meninger hos Platon. Den er både en oprindelig grundskade ved det menneskelige vilkår, og samtidig tilskrives den menneskets fejlen og skyld. Mytens sammenblanding af oprindelig skade med det onde som fejlen og skyld, som Platon ikke kunne afklare i *Phaidros*, opløses heller ikke klart i Pascals retorik. Elendighedens tema er stadig udifferentieret. Mennesket mellem de to ekstremer beskrives som en situation, der tildækker sig selv, og deri ligger en udskillelse af skyldsmotivet fra elendigheden som vilkår og oprindelig skade.

Selvom disproportionen er en naturlig svaghed ved menneskets betingelser, er adskillelsen alligevel vor egen fejl eller skyld. I denne skyldighed, der angår det at kende og vedkende sig de menneskelige vilkår, begrundes den retoriske opfordring til at tage ved lære og til at kende sig selv. Skyld er at nægte at kende sine fejl, sit vilkår og sin bestemmelse,³⁹ da uvidenheden herom er en skyldig illusion.⁴⁰ Den virkelige grund til alle ulykker er menneskets svaghed og dødelighed, som der ikke gives nogen trøst for. Alligevel er adspredelsen (*divertissement*) vor egen skyld, der begrundet opfordringen til at kende de utrøstelige vilkår: svag, afmægtig, ustabil og latterlig. Nok er det en

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Portée* kan betyde (ende-)mål, bestemmelse eller havn. Jvf. Serres: *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 701, 704.

⁴⁰ "Connaissions donc notre portée; nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout; ce que nous sommes d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes qui naissent du néant et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini." Stedet er citeret hos Ricœur: *L'homme faillible*, 33. Pascal: *Pensées* (ed. Michel le Guern), fgt 185.

fejl at være fuld af mangler, men det er værre ikke at ville kendes ved sine fejl. Derved føjes en bevidst illusion til ulykken. Adspredelsens *aversion imod sandheden* har ganske vist ifølge Pascal en naturlig rod i hjertet, men den afdækkes samtidig som en udspekuleret aktivitet.⁴¹ Den er en illusionens taktik og en præventiv manøvre over for den ulykkernes ulykke, der består i at se sin egen elendighed i øjnene.⁴² Illusionens taktik beror på et hemmeligt instinkt, der omfatter menneskets elendige vilkår med en naturlig følelse, der imidlertid igen fortrænges, så snart den erkendes. Fortrængningen skyldes det *had* til vilkårets håbløse elendighed, der er et aspekt af vort *had til sandheden*. Dette had antager nemlig et andet hemmeligt instinkt, der som en reminiscens er blevet tilbage fra vor første naturs storhed, og som får mennesket til at erkende, at lykken kun virkelig gives i hviletilstanden og ikke i tumulten.⁴³ Pascal taler både om, at vi søger at naturalisere vort vilkår, og at selverkendelsen forflygtiges i en form for entropi, der er et resultat af modstridende instinkter, nemlig dels sansen for sandheden og hvilen, dels hadet til denne sandhed, som vi flygter fra i adspredelse og tumult. Af disse to modsatrettede 'instinkter' formes et modstridende projekt i mennesket, der skjuler sig for dets bevidsthed på bunden af dets sjæl. Det fører mennesket til at stræbe mod hvilen gennem ophidselse og til at forestille sig, at tilfredsstillelsen og hvilens faste punkt vil indfinde sig, når visse ydre forhindringer er blevet overvundet.⁴⁴ Den rent ydre disproportion, der består i menneskets plads i verdensrummet, interioriseres således til dissimulationens og forstillelsens tema. Dissimulationen består som sagt i, at mennesket som endelig natur og med denne ydre endelighed som påskud tildækker sin egen sande betydning og får spørgsmålet om oprindelsen og målet til at

⁴¹ *Op. cit.*, fgt. 758.

⁴² *Op. cit.*, fgt. 126.

⁴³ *Op. cit.*, fgt. 758.

⁴⁴ *Op. cit.*, fgt. 396.

sive bort. De menneskelige vilkår indebærer en naturlig tilsløring af menneskets virkelige betydning, en bortsivning af erkendelsen af menneskets situation, der tilskyndes af adspredelsen, fantasien og vanen. Det er den bedrageriske tros (*mauvais foi*) onde cirkel og et resultat af den *splittelse* (disproportion), som retorikken om 'de to uendeligheder' og om menneskets plads i midten vil fremmane. Retorikken kan ikke komme bag om paradokset med dette tilslørende-tilslørede vilkår. Det er derfor også hos Pascal refleksionens sag at bryde retorikkens onde cirkel og at opløse elendighedspatetikens flertydighed.⁴⁵ Det sker ved den retoriske opfordring til selvrefleksion og selverkendelse. Selvrefleksionen er imidlertid ikke autonom eller stoisk, da mennesket ifølge Pascal hverken kender sig selv eller Gud uden at kende Jesus Kristus. Retorikken bliver derved snarere med Paulus en filosofisk brug af selverkendelsen som en 'tugtemester til Kristus' (Gal 3, 23). "Nous ne connaissons la vie, la mort, que par Jesus-Christ."⁴⁶ Uden for Jesus Kristus er fremmedgørelsen ifølge Pascal total, og således kender spekulationen hverken livet, døden, Gud eller selvet uden den kristne åbenbaring.⁴⁷

Fejlbarlighed, patetik og refleksion

Patetikken, som er behandlet ovenfor, argumenterer ikke filosofisk, men bruger metafysiske begreber som endelig/uendelig, intet/væren i en eksistenspoetisk afdækning af *conditio humana*. Spillet mellem patetik og en egentlig begrebslig tænkning af fejlbarligheden kan perspektiveres med udblik til Ricœurs religionsfilosofi, der har sit centrum i den kristne syndsteologi, således som den kendes fra Paulus, Augustin, Luther og

⁴⁵ Ricœur: *L'homme faillible*, 34.

⁴⁶ Citeret hos Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 703. Pascal: *Pensées* (ed. Michel le Guern), fgt. 396.

⁴⁷ *Ibid.*

Kierkegaard. Denne tænkning befinder sig netop i en dialektik mellem en førfilosofisk patetik og en begrebslig tænkning.

Patetikens beskrivelse af fejlbarlighed overskrider en rent eidetisk beskrivelse. Den eidetiske meningsanalyse udgør ganske vist det meto-
diske grundlag for første del af viljens filosofi, *Le volontaire et l'involontaire*. Den fænomenologiske metode forudsætter, at fænomener kan føres tilbage til entydige tegn, hvorfor denne metode ikke kan danne adækvate begreber for selvmodsigende symboler og paradokse forestillinger. Symboler defineres som dobbelttydige tegn, der fordrer en hermeneutik, der kan tematisere holistiske meningshelheder som myte og tekst, hvori det ondes absurde væsen er blevet artikuleret. Metoden i første del af viljens filosofi kræver, at der sættes parentes om såvel det onde som om den religiøse transcendens. Herved tilstræbes en videst mulig neutral beskrivelse af de menneskelige muligheder, der fremstilles som et klaviatur, hvorpå både den skyldige og den uskyldige kan spille.⁴⁸ *Fejlen* er heroverfor et fremmedlegeme, der ikke kan beskrives som et ontologisk træk.⁴⁹ Overgangen fra uskyld til skyld kan tilsvarende kun synliggøres indirekte gennem myten, og således unddrager den sig intentionalitetsanalysens krav om entydighed. Introduktionen af myten i det filosofiske sprog nødvendiggør derfor en hermeneutik for flertydige tegn, der kan indføje myten i menneskets viden om sig selv.⁵⁰ Refleksionen i *L'homme faillible* er imidlertid ikke en myteanalyse, men et forsøg på at bestemme et *begreb* om fejlbarlighed som det ondes menneskelige sted og som dets mulighedsbetingelse. Den refleksive spørgen udgør et selvstændigt led i undersøgelsen af viljen, der adskiller sig fra både den fænomenologiske beskrivelse af viljesfænomener i *Le volontaire et l'involontaire* og fra den hermeneutiske udlægning af konkrete symboler og myter i *La symbolique du mal*. *L'homme faillible* og *La symbolique du mal*

⁴⁸ Ricœur: *L'homme faillible*, 9.

⁴⁹ *Op. cit.*, 10.

⁵⁰ *Op. cit.*, 11.

hæver derved gradvist den parentes, som den eidetiske beskrivelse af menneskets muligheder sætter om det onde og transcendensen.

Fejlbarlighed som filosofisk kategori

Refleksionen over den menneskelige væren brydes ifølge Ricœur op i tre sfærer, der hver for sig rummer en flerhed af strukturer. Det drejer sig om erkendelse, handlen og følelse, som Ricœur fremstiller systematisk i værket *L'homme faillible* med henblik på bestemmelsen af begrebet *fejlbarlighed*. Undersøgelsen forløber som en hermeneutisk cirkelbevægelse fra den umiddelbare forudforståelse af menneskets disproportionalitet henimod en egentlig filosofisk antropologi.

Selvom der tegner sig en vis progression i forudforståelsen af menneskets *misère*, er patetikken ikke selv i stand til at opløse den 'tåge af mening', den selv frembringer ved tærsklen til filosofien.⁵¹ Overgangen til filosofien består i en begrebsliggørelse af patetikken, der bevæger sig mellem begrebets enhed på den ene side og den flerhed af antropologiske strukturer, der afdækkes på den anden. Filosofien skal ikke gentage livet, eksistensen eller praksis, men netop gøre den forudsatte helhed *problematiske*.⁵² Den menneskelige helhed, som enhver umiddelbart er og lever, kan problematiseres gennem en filosofisk distancering, der tager objektet som afsæt for en spørger. Den, der danner begrebet om helheden, er selv ekskluderet fra helheden. "[C]e qui englobe est exclu; ce qui comprend n'est pas compris; la totalité devient alors étonnante; elle est l'écart, la différence, le reste."⁵³ Den transcendentale refleksion kommer ganske vist efter helheden, men den bør indlede en filosofisk problematisering af helheden. Denne fremgangsmåde har tillige ifølge Ricœur den fordel, at den viser, at helheden er et grænsebegreb, som analysen gradvist nærmer sig i kontrollerbare skridt. Forbil-

⁵¹ *Op. cit.*, 33, 39.

⁵² Ricœur: *L'homme faillible*, 65.

⁵³ *Ibid.*

ledet for denne metode finder Ricœur i Platons råd om ikke at forhaste sig hverken i retning af afgrunden eller i retning af det uendelige og 'det Ene'.⁵⁴ Platons forholdsregel over for talen om enheden vil Ricœur således gøre gældende for talen om helhed i antropologien. Der er nemlig intet, der frister mere til bedrag end idéen om helhed.⁵⁵ Et afgørende motiv bag dette begrebsarbejde er, at patetikken ikke skelner tilstrækkeligt klart mellem *skyldens* og *endelighedens* former for elendighed. I Platons myter om sjælen i *Symposion* og i *Phaidros* fremstår misèren således som udifferentieret.⁵⁶ Ricœurs filosofiske antropologi består heroverfor i en filosofisk analyse af mennesket som et formidlende væsen i hhv. erkendelsens, handlingens og følelsens sfærer, der tager sin gennemgående model i en transcendentalfilosofisk analyse af erkendelsen hos Kant og Husserl.⁵⁷

⁵⁴ *Op. cit.*, 65f.

⁵⁵ "On a trop vite dit: elle est ici, elle est là; elle est Esprit, elle est Nature, elle est Histoire; la violence n'est pas loin; d'abord la violence sur les faits et bientôt la violence sur les hommes, si par surcroît le philosophe de la totalité a pouvoir sur les hommes." *Op. cit.*, 66.

⁵⁶ "La misère y est indivisément limitation originaire et mal originel; on peut lire tour à tour ces grands mythes comme mythe de finitude et comme mythe de culpabilité; le mythe est la nébuleuse que la réflexion devra scinder." *Op. cit.*, 29. Det betyder ikke, at Platon som filosof ikke forstår at skelne mellem uretfærdighedens onde over for den legemlige eksistens, men at myten også hos Platon selv er filosofiens grænse: "[O]n verra aussi que Platon, philosophe, n'a pas confondu le mal avec l'existence corporelle et qu'il y a dans le platonisme un mal d'injustice, qui est un mal spécifique de l'âme." *Op. cit.* Dette syn på Platons dualisme fremgår bl.a. af Ricœurs analyse i *La symbolique du mal*, 468ff.

⁵⁷ "Pour accéder à ce commencement méthodiquement, il faudra, [...] opérer une réduction du pathétique et amorcer une anthropologie qui soit vraiment philosophique, [...] ce qui était mélange et misère pour la compréhension pathétique de l'homme s'appelle maintenant 'synthèse' dans l'objet et le problème de l'intermédiaire devient celui du 'troisième terme' que Kant a appelé 'imagination transcendentale' et qui atteint réflexivement *sur* l'objet." Ricœur: *L'homme faillible*, 25.

Fremgangsmåden indebærer, at der sættes parentes om den førfilosofiske patetik.⁵⁸ I betoningen af den erkendelsesteoretiske tilgang ligger en distance til forsøgene på en direkte ontologi i Heideggers og især Sartres tidlige hovedværker.⁵⁹ Men den transcendentalfilosofiske analyse skal heller ikke stå alene. Den følges op af en eksegetisk og hermeneutisk udlægning af de mytiske og symbolske udtryk for menneskets umiddelbare og teologisk reflekterede bevidsthed om fejlbarlighed, som Ricœur finder i den europæiske traditions antikke religiøse og mytiske kilder.⁶⁰ Den grundlæggende ledetråd for Ricœurs filosofiske antropologi er – som udfoldet ovenfor – Descartes' dobbelte bestemmelse af mennesket som et væsen mellem to uendeligheder, skabt af intet og af Gud. Denne dobbelte oprindelse forklarer, at mennesket er underlagt en række ufuldkommenheder. Hermed har Descartes imidlertid ikke villet fremlægge en egentlig ontologi for den menneskelige væren, men blot angive menneskets plads som et mellemvæsen. Heroverfor drejer det sig for Ricœur om at udarbejde en filosofisk antropologi i form af en ontologi, der specifikt omfatter den menneskelige værens blanding. Tilknytningspunktet for en sådan er Kants formalontologiske kvalitetskategori 'begrænsning', der i Kants begrebstriade udgør en mellemterm mellem realitet og negation. Dette valg begrundes med, at kvalitetskategorien til forskel fra kvantitetskategoriernes triade (*kvantitet*, *relation* og *modalitet*) tillader at gå ud over en strengt epistemologisk refleksion. Hos Kant drejer kvantitetskategorierne sig om konstitueringen af det fysiske objekt, mens kvalitetskategorierne kan udstrækkes i retning af en mere generel fænomenologi om tilsynekomsterne. For filosofien om den menneskelige væren er det netop afgørende at kunne give denne værens fremtræden (*Schein*) samme vægt som dens *Sein*. Mennesket er ikke blot

⁵⁸ *Op. cit.*, 26ff.

⁵⁹ *Op. cit.*, 25.

⁶⁰ Denne konkretisering af refleksionen udfolder Ricœur i værket *La symbolique du mal*, der udgør det hermeneutiske sidestykke til *L'homme faillible*. *Op. cit.*, 26.

en tingslig identitet, en sjælelig substans af det samme (*idem*), men dets historiske væren består i en dialektik mellem *idem* og *ipse*, som det senere udfoldes i *Soi-même comme un autre*. Det kvalitative er det ikke strengt målbare over for det kvantitative, som Descartes og Kant lægger til grund for den objektive erkendelse af *res extensa*. Tingens sansekvaliteter, dens *qualia*-egenskaber (farver, konsistens, tekstur etc.) er det ikke-målbare og subjektive, som den objektive erkendelse må sætte i parentes. Ricœurs metodiske greb består således i, at han forskyder Kants kvalitetskategorier for den fysiske fremtræden til den filosofiske antropologi med henblik på en transcendental deduktion af antropologiens bærende begreber. Herved opnås, at *qualia* og *Schein* tilkendes en kategorial status, der er afgørende for at kunne tænke *følelsen* på en måde, der hverken er strengt objektiv, men som heller ikke kan reduceres til subjektive indre fornemmelser. Med denne frie brug af Kants kategorilære drejer det sig således om at retfærdiggøre brugen af begreberne *uraffirmation* og *eksistentiel differentiering* som udtryk for en (kvalitativ) *graduering* af værensbegrebet, eksempelvis mellem glæde og sorg. Ricœur retfærdiggør denne triade med henvisning til Kants skematisme for en temporal empirisk væren. Modsætningen mellem at være og ikke være bestemmer forskellen mellem en tid, der er opfyldt eller tom, og således går kvaliteten på graden af nogets væren i forhold til dets vedvaren i tid.⁶¹

I tilknytning til denne formale kvalitetskategori søger Ricœur at bestemme den specifikt menneskelige form for begrænsning eller disproportion mellem endelighed og uendelighed som menneskets *grad* af væren. Begrænsningens kategori skal altså bestemmes med de særlige kategorier, der gælder for den menneskelige værens begrænsninger, og som skal udvikles gennem en slags transcendental deduktion, der retfærdiggør at lade disproportionaliteten eller fejlbarligheden være

⁶¹ *Op. cit.*, 152.

synonymer for den menneskelige begrænsning.⁶² Den objektivitetssfære, som den filosofiske antropologi skal indkredse gennem den transcendentale deduktion af antropologiens kategorier, skal retfærdiggøre en 'vis diskurs om mennesket'. Nødvendigheden af en sådan retfærdiggørelse ligger indirekte i de former for antihumanisme, der i filosofien efter Kant har anfægtet bestemte diskurser om mennesket. Det stærkt plagede eksempel på dette er M. Foucaults problematisering af humanvidenskabernes begreb om mennesket.⁶³ Mindre kendt er det, i hvor høj grad Foucault her orienterer sig ud fra Kants antropologi. Ricœurs filosofiske antropologi indeholder et hegelsk modtræk til Kants 'pragmatiske antropologi'.

I sine systematiske ledetråde for analysen af myterne om det ondes opkomst og overvindelse i den antikke nærorientalske, bibelske og græske kontekst fremsætter Ricœur sin arbejdshypotese om, at én af myternes afgørende funktioner netop er at muliggøre *en universel diskurs om mennesket*. I deres indbyrdes spil yder myterne et begrebsarbejde, der, når de tages op ud fra deres konvergens i adamsmyten, muliggør at tale om *mennesket* som konkret universale. Dette er den mytiske pendant til den transcendentale deduktion af kategorierne for den menneskelige væren i den filosofiske antropologi.⁶⁴

⁶² *Op. cit.*, 150f. "En passant d'une axiomatique de la physique à une anthropologie philosophique, la triade de réalité, de négation et de limitation peut s'exprimer dans les trois termes suivants: *affirmation originaire, différence existentielle, médiation humaine*. Notre étude exprime la progression de cette triade à travers le connaître, l'agir et le sentir; l'enjeu de cette dialectique est une détermination de plus en plus concrète du troisième terme qui représente véritablement l'humanité de l'homme." *Op. cit.*, 152.

⁶³ En parallel til Foucaults udlægning af Kants 'spørgsmål om mennesket' i *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* er Luhmann: "Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen", i Luhmann: *Soziologische Aufklärung* 6.

⁶⁴ "La première fonction des mythes du mal est d'englober l'humanité dans son ensemble dans une histoire exemplaire. Par le moyen d'un temps qui représente tous les temps, 'l'homme' est manifesté comme universel concret; Adam signifie l'homme.

Refleksion og begrebsdannelse

Suspensionen af værensspørgsmålet, som refleksionen kræver, er sammen med muligheden for at fejle indeholdt i Descartes' tale om mennesket som et mellemvæsen mellem Gud og intet. Mellem Gud og intet har mennesket et spillerum for kontingens, menen og fejlen. Uden en vis idé om intet, ville vi hverken erfare tiden eller kunne stille spørgsmål om væren. Dette er ganske vist kun en formalontologisk bestemmelse af menneskets sted, hvor jeget finder sig undergivet en uendelighed af ufuldkommenheder på linje med andre ting, der befinder sig mellem Gud og intet. Men Descartes ønsker også kun at bringe menneskets paradoks for en dag på en indledende og apologetisk måde.⁶⁵ Først i den "VI. Meditation" benytter Descartes' ordet *menneske*, der i andre tekster tematiseres i en *blandingsdiskurs*, som Ricœur finder omrids af i brevene til Elisabeth og i Descartes' *Traité des passions*. I et ikke fuldført værk søger Descartes at bestemme mennesket som en tredje substans hinsides dualismen mellem *res exstensa* og *res cogitans*.⁶⁶ Descartes taler ganske vist i den "IV. Meditation" vildledende og substantialistisk om forståelsens endelighed over for viljens uendelighed, hvorved endelighed og uendelighed knyttes til hhv. forståelsens og viljens evner eller funktioner.⁶⁷ Tilsvarende frister hans tale om mennesket som et *sted* i midten til at tale om det som et objekt, der forholder sig til andre substantielle steder eller realiteter. Denne tale tilslører, at

[...] on peut déjà dire homme, existence, être humain, parce que dans le mythe, l'homme exemplaire est récapitulé, totalisé." *La symbolique du mal*, 310.

⁶⁵ Ricœur: *L'homme faillible*, 150, og samme: "Négativité et affirmation originaire", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 346f.

⁶⁶ Af hensyn til sin egen sikkerhed og arbejdsro forbliver bogen om mennesket et fragment, der udgives posthumt (1664). Dette anfører Ricœur i debatten med Changeux. Jvf. Ricœur og Changeux: *Ce qui nous fait penser. La nature et la Règle*, 41-78, 43.

⁶⁷ Ricœur: *L'homme faillible*, 22f.

mennesket primært er et mellemvæsen *inden i sig selv*, og at dets væremåde er medierende på en indre måde. Endelighed og uendelighed fremgår af refleksionens indre dialektik og ikke af menneskets substantielle væsen eller af dets sted i et ydre rum. I Ricœurs fortolkning af Descartes' ontologiske karakteristik understreges, at endeligheden ikke er primær i forhold til uendeligheden.

Endeligheden kan ikke siges at være primær i den forstand, at ordet og talen er mindre vigtige end perspektivets binding til kroppens ydre sted, at kravet om helhed er mindre vigtigt end en fragmenteret og begrænset natur, at kærligheden er mindre vigtig end begæret, eller at sorgen er mere fundamental end glæden. En fortolkning, der begynder med endeligheden, har følgelig ikke forrang for en fortolkning, der tager udgangspunkt i uendeligheden. Mennesket er ikke mindre bestemt til en ubegrænset rationalitet, til totalitet og lykke, end det er bestemt af perspektivet, viet til døden og bundet til begæret.⁶⁸ Denne dobbelthed af vitalitetens enkelhed og åndens fordobling, af endelighed og uendelighed, er afgørende for begrebet om mennesket som mellemvæsen, disproportion og spaltning.⁶⁹ Spaltningen er nemlig ligeså meget udtryk for åbenhed, mulighed og frihed, som den er udtryk for endelighed og begrænsning.

Refleksionen over for (*sur*) objektet skal bryde solipsismens cirkel og sætte et andet centrum uden for jeget. Denne filosofiske distancering sker med henblik på en *selvbevidst* gentilegnelse af den *konfliktuelle* enhed mellem subjektet og objektet, der ifølge analysen kendetegner den affektive sfære. Refleksionen forbliver ganske vist inden for den transcendentalfilosofiske metodes formale grænser, og den fremadskridende, refleksive analyse af handlen og følen kan ikke erstatte eller

⁶⁸ *Op. cit.*, 23.

⁶⁹ Denne struktur af endelig/uendelig fastholder Ricœur med en klassisk aforisme: *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. *Op. cit.*, 107.

udtømme den merbetydning og ekspressivitet, der ligger i patetikens forudforståelse.⁷⁰

Refleksionen foregår således på et mere abstrakt begrebsniveau, der er kendetegnet ved fordringen om entydighed og om universel gyldighed til forskel fra symbol, myte og billede, men også til forskel fra tegnet og fænomenet i en deskriptiv fænomenologi. Refleksionens rene begrebsbestemmelser føjer nemlig et ontologisk niveau til, som den fænomenologiske analyse forstået som en ren eidetisk beskrivelse af fænomenerne ikke omfatter.

⁷⁰ I første del af *Philosophie de la volonté* beskrives viljesfænomenerne således ud fra denne fænomenologiske *metode*, der isoleres fra den transcendentale og refleksionsfilosofiske problematik hos Husserl. Ricœur ønsker herved at vinde en højere grad af epistemologisk klarhed over for mere direkte eksistens- og livsfilosofiske tematiseringer af viljesfænomenerne hos Ricœurs to tidlige inspirationskilder Gabriel Marcel og Karl Jaspers. Ricœur: *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, 20.

Kapitel 2.

De antropologiske synteser

Indledning

I dette kapitel gives en mere detaljeret redegørelse for de antropologiske synteser, der skal retfærdiggøre den filosofiske diskurs om mennesket, der antciperes i patetikens meditation over det endelige/uendelige menneske. Ricœur skelner mellem erkendelse, vilje og følelse. Erkendelsens transcendentale syntese tages op i en teori om forholdet mellem sprog og perception, forstand og anskuelse, der med Kant syntetiseres i indbildningskraften. I analysen af den praktiske syntese drejer det sig om viljen som en antropologisk grundstruktur mellem livsviljens og begærets rettethed imod lykkens totale horisont over for karakterens indsnævringsprincip, idet respekten for personen, der sættes af moralloven, angives som den menneskelige syntese. Disse delanalyser indgår i den mere komplicerede analyse af menneskets affektive midte, gemyttet, der udgør et tyngdepunkt i det følgende.

I erkendelsen og handlingen er mennesket formidler for verden *uden for* sig selv. Følelsen (sammenfattet ved spillet mellem glæde og angst/sorg) viser, at mennesket også i forhold til sig selv er en fejlbarlig formidling, der er underlagt en uendelighed af ufuldkommenheder. Det er derfor ifølge Ricœur først i følelsens skrøbelighed, at den teoretiske og den praktiske syntese bliver konkret. Syntesen, der konstituerer objektet, sker over for (*sur*) objektet og tingen selv på en ydre måde, hvor bevidstheden syntetiserer uden at være en bevidsthed om et selv. Erkendelsens syntese foregår nemlig i spillet mellem tilsynekomst (perception) og betydning (prædikation), og dens enhed formidles af den transcendentale indbildningskraft, der tænkes at være en ubevidst automatisme eller skematisme, der regulerer anvendelsen af forstandens kategorier på

fænomenerne. Erkendelsen frembringer bevidsthed om det erkendte, men ikke om sig selv, eftersom den transcendentale imagination, der ifølge Kant muliggør den, forbliver en kunst, der skjuler sig i naturens dyb.⁷¹ Bevidstheden er en enhed af perception og intention, men er hverken selvbevidst eller konkret. Først ad omvejen over viljens og følelsens kompleks af synteser peger analysen frem mod en konkret selvbevidsthed, som den transcendentale fremgangsmåde i *L'homme faillible* imidlertid kun indirekte kan pege på gennem en analyse af mulighedsbetingelserne for en sådan. Spaltningen (*la faille*), som er den gennemgående metafor for den menneskelige fejlbarlighed, svarer til Kants begreb om grænsen.⁷² Den refleksive analyse heraf er mere abstrakt, end de tilsvarende eidetiske beskrivelser i første del af *Viljens filosofi*.

I forlængelse af Kant og Aristoteles bestemmes den praktiske syntese som en mellemterm mellem på den ene side det totale mål for viljen, nemlig lykken, og på den anden side karakteren som det begrænsende perspektiv. Middeltermen er som nævnt respekten for den anden person som en moralsk grænse for handlingen og selvudarbejdelsen. Den menneskelige *handlen* bestemmes inden for et vidt spektrum fra håndværkeren og kunstneren til opdrageren og politikerens, hvor det overalt gælder om at finde middeltermen mellem to yderpunkter. Mennesket konkretiseres og dets karakter dannes i forhold til disse opgaver. Igennem sine værker udarbejder mennesket tilsvarende aspekter af sig selv. Den praktiske syntese frembringer således værker i en flerhed af synteser af eksempelvis mening og stof, værdi og arbejde. Idéen materia-

⁷¹ *Op. cit.*, 156.

⁷² "Cette limitation, c'est l'homme même. Je ne pense pas directement l'homme, mais je le pense par composition, comme le 'mixte' de l'affirmation originaire et de la négation existentielle. L'homme c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini." *Op. cit.*, 156.

liseres i værket, det gælder navnlig kunstværket.⁷³ Værket vidner imidlertid også om kampen for at få idéen til at antage en varig materiel skikkelse. Såvel i forholdet mellem mennesket og dets virkeliggørelse i opgaven, rollen eller stillingen som i forholdet mellem idéen og dens materialisering i værket opsporer betragtningen af værket eller personen uoverensstemmelser og skjulte 'revner', der vidner om *det ufuldbyrdede* ved alle værker og handlinger. Disse 'fejl' er imidlertid ikke rigtige fejl, men netop det menneskelige træk, der viser, at enheden heller ikke realiseres i menneskets gøren. Mennesket er således på vej til at blive et selv i disse gradvise konkretiseringer, idet forholdet mellem person og embede, mellem mennesket og dets konkrete roller endnu ikke er fuldbyrdet. Personen er nemlig ifølge Ricœur ikke blot en maske for en rå livsvilje. En sådan opfattelse af personen og uraffirmationen ville nemlig ikke samtidig kunne være formidlet af negationernes menneskeliggørende synteser. Først gennem disse bliver personen et udtryk for en enhed af flere *ufuldbyrdede* synteser, der består i sin egen ret.⁷⁴

Den transcendentale syntese – fremtræden, menen og sigen

For at vise rigdommen af strukturer i de tre syntesesfærer og fremstille spørgsmålet om helheden som et *filosofisk* problem tager Ricœur udgangspunkt i den transcendentale syntese, der er den mest abstrakte bestemmelse af bevidstheden. I disse analyser af spillet mellem sansning, sigen og legemlighed, menen og sandhed uddybes temaer, der har været berørt i det foregående i analysen af negativitet og urbekræftelse. Det gælder navnlig analysen af forholdet mellem den egne krop og menens overskridelse af perspektivet, som konkretiserer spillet mellem endelighed og uendelighed.

⁷³ Ricœur: *L'homme faillible*, 157.

⁷⁴ Begrebet 'inachèvement' gives senere i forfatterskabet en betydelig vægt som det tema, der afslutter værket om erindringen. Jvf. Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 593, 595.

I nærværende sammenhæng skal analysen heraf vise, hvordan erkendelsens syntese sker over for (*sur*) objektet, og at den forudsætter en adskillelse mellem bevidstheden (*noesis*) og det, bevidstheden erkender og sætter som objektivt meningsindhold (*noema*), der erkendes med henblik på diskursiviteten, muligheden af at gribe denne objektivitet med sproget. Analysen frilægger en serie af partielle dialektikker, der gensidigt forudsættes i erkendelsens syntese.¹ Med kunsttermen 'objectal' pointerer Ricœur spillet mellem intentionalitet og følelse som en hyper-objektivitet, der erfares gennem den kropsligt formidlede 'objektale' relation til verden.⁷⁵ Følelsen af sammenhængen mellem subjektet og verden er en hyper-objektiv og før-prædikativ eller navnløs følelse, der paradoksalt forudsætter sprogets og refleksionens 'objektalitet'. En udredning kan her være tiltrængt: objektalitet og 'objektal syntese' betegner tingen som syntese af nærvær og mening i en førvidenskabelig fænomenologisk og kommunikerbar (*dicibilité*) forståelse.⁷⁶ Kants *kvalitetskategori* er et eksempel herpå. Farven *kirsebærrød* udgør således en *grad* af kvaliteten rød, der afficerer os. Gradsforskellen bestemmer ikke alene perceptionen af det røde, men den gør det tillige muligt at skelne, genkende og udtale kvalitetsfænomenet som en særlig nuance: "La qualité est telle qu'elle puisse à la fois être sentie et déterminée. C'est là son caractère objectal"⁷⁷ Eksemplet er oplysende for den vægt, Ricœur tillægger kvalitetskategorierne (*realitet*, *negation* og *begrænsning*) som paradigme for hans egen antropologiske begrebstriade (*urbekræftelse*, *eksistentiel negativitet* og *begrænsning*). Med hans begreb om den menneskelige værens kvalitative *grader* af glæde og sorg forskydes den objectale syntese til at være en form for transcendental deduktion af et begreb som 'livskvalitet'.

⁷⁵ *Op. cit.*, 56, 101f. Dette har R. Rosfort fremhævet. R. Rosfort: *Subjectivity and Ethics. Ricoeur and the Question of Naturalizing Personhood*, 20ff

⁷⁶ *Op. cit.*, 56

⁷⁷ *Op. cit.*, 56 note 8.

Analysen af erkendelsen skal ses som en fænomenologisk korrektur til Kants tese om sansningens receptivitet og til Heideggers Kanttolkning. 'Objektaliteten' er nærmere bestemt et modtræk mod Heideggers overfortolkning af den transcendentale indbildningskraft.

Erkendelsens disproportioner viser sig i spillet mellem anskuelse og forstand hos Kant svarende til perspektivets endelighed og benævnelsesens uendelighed hos Husserl. Disse poler formidles af Kant i den *transcendentale indbildningskraft*,⁷⁸ der danner syntese mellem forstandens kategorier og perceptionen, men selv kun kan betegnes med metaforer. Den er bevidsthedens sande naturlige 'lys' (*lumen naturale*), men har en rent teoretisk funktion, der giver en abstrakt bestemmelse af bevidstheden. Den angår nemlig ifølge Ricœur kun konstitutionen af objektivitet som en objektivitet, der fremtræder for bevidstheden, og som bestemmes og udsiges gennem forstandens universelle kategorier i en syntetisk apriorisk proces. Det transcendentale jeg er denne rent teoretiske bevidsthed, ikke et empirisk jeks viden om sig selv. Bevidstheden forstås her i spillet mellem sansning og forstand, fremtrædelse og mening, blikket og ordet, men er hverken 'person' eller 'selvbevidsthed'.⁷⁹

Ricœur distancerer sig med denne forståelse af Kant fra Heideggers udlægning af den transcendentale indbildningskraft og den dermed sammenhængende skematismelære. Disse overvinder nemlig ifølge Heidegger tidens dualitet. Tiden er en form, der rummer alt, og som samtidig lader sig bestemme gennem forstanden og dens kategorier. Ifølge Ricœur har skematismelæren (tiden) imidlertid ikke en egen forståelighed, hvorved den kan siges at være den 'fælles rod for anskuelse og forstand'. Det forbliver ifølge Ricœur et fromt ønske hos Kant. Denne vurdering underbygges af Ricœurs detaljerede læsning og

⁷⁸ *Op. cit.*, 55f, 89.

⁷⁹ *Op. cit.*, 63.

diskussion af den transcendentale deduktion i *Parcours de la reconnaissance*.⁸⁰ Heideggers tolkning af indbildningskraften er derfor udtryk for en ensidig endelighedsfilosofi, der reducerer objektivitetens problem til det at lade noget træde frem, og som derfor ikke er en løsning på Kants problem. Ricœur vil heroverfor fastholde den spænding mellem anskuelse og forstand, mellem at se og at tænke, der udgør objektets særlige 'dramatik', der ifølge Ricœur går tabt hos Heidegger.⁸¹

Ifølge Kant kan skematismelæren således *ikke* betragtes som svaret på spørgsmålet om kategoriernes og fænomenernes fælles rod, men er blot en lære om, hvordan kategorierne appliceres på fænomenerne. Kategorierne indeholder mere end skemaet. Deres oprindelse (den såkaldte transcendentale deduktion) må ifølge Ricœur findes i en rent begrebslig dialektik, som Kant ikke selv har udforsket.⁸² Som Kant udformer den transcendentale syntese er personen og selvet fraværende: der er ifølge Ricœur ingen person og intet selv i det transcendentale 'jeg tænker' eller i refleksionen over objektet.⁸³

Den transcendentale syntese består således ikke blot i at lade noget træde frem, men også i muligheder for at kunne sige og udtrykke dette noget med universelt gyldige kategorier. Indbildningskraften som åbning og lys er medium for *fremtræden* og for *sigen* forstået som en kategorial bestemmelse. "La lumière comme l'ouverture, est médium d'apparition

⁸⁰ Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 63-87.

⁸¹ Det tilfredsstiller ikke Ricœurs forståelse af den transcendentale indbildningskraft i Kants erkendelsesteori, at Heidegger blot benævner vanskeligheden med udtryk som "ouverture, transcendence, laisser objecter l'objet, etc.; ces expressions sont des trompe d'œil, car elles dissimulent l'essentiel: qu'un ordre notionnel s'applique à ce qui apparaît à l'intuition." Ricœur: *L'homme faillible*, 61.

⁸² *Op. cit.*, 62.

⁸³ Jvf. Kant: "Kritik des dritten Paralogismus der transzendentalen Psychologie", i Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (A), 361ff.

et de dicibilité.”⁸⁴ Kant foregriber ifølge Ricœur en *kommunikativ* bestemmelse af objektiviteten, som han ikke selv udfolder, fordi han begrænser sit sigte til den naturvidenskabelige epistemologi.⁸⁵ Det er således kategorien og ikke, som Heidegger mener, indbildningskraften, der sikrer muligheden af at forstå og artikulere fænomenet.⁸⁶ Denne analyse skal godtgøre, at objektet ikke bare er formidlet gennem sansningens og legemlighedens endelige receptivitet, men at denne indgår i et samspil med betydningens og intentionens transcendens. Her erfares modtagelsens *åbenhed* i ét med intentionens og bestemmelsens uendelighed.⁸⁷ Heideggers tingsfænomenologi gennemtænker ikke diskursivitetsens konstituerende rolle, som Kant peger på med sin kategorilære. Først herudfra kan transcendens bestemmes som andet end en vag uartikuleret fremtrædelse. Selvom alle erfaringer af endelighed fører tilbage til den egne krop, er endelighedens problem ikke hermed stillet. Endeligheden erfares nemlig først og fremmest objektalt over for ting og væsner i verden, som min legemlighed er åben for. Min egen endelighed erfares først, når min erfaring af tingene bestrides eller modsiges, og derved viser den sig som åbenhed (for korrektion).⁸⁸ Endelighed viser sig herved som et dialektisk begreb, der forudsætter uendelighed som en konkret overskridelse. Den filosofiske udfordring består for Ricœur i at

⁸⁴ Ricœur: *L'homme faillible*, 58.

⁸⁵ *Op. cit.*, 56.

⁸⁶ Det gælder ifølge Ricœur både i A og B udgaven af *Kritikken*, "c'est la première édition qui déclare: 'c'est donc sur ces catégories que se fonde toute l'unité formelle dans la synthèse de l'imagination'." *Op. cit.*, 61f.

⁸⁷ "C'est sur la chose que je découvre et la finitude du recevoir et cette espèce d'infinitude du déterminer, du dire et du vouloir-dire que nous verrons culminer dans le verbe." *Op. cit.*, 37.

⁸⁸ "Ma finitude ne devient *problème* que quand la croyance que quelque chose apparaît vraiment est ébranlée par la contestation, par la contradiction; alors je déplace mon attention de *ce qui* apparaît à celui à *qui* cela apparaît. La première signification que je lis sur mon corps, en tant que médiation de l'apparaître, ce n'est pas qu'il est fini, mais précisément qu'il est ouvert sur...." *Op. cit.*, 37.

konkretisere dette spil gennem fænomenologiske analyser. Her bliver analysen af sansning, legemlighed, intentionalitet og sigen et vigtigt udgangspunkt for at imødegå en uartikuleret endelighedsfilosofi.

Det fuldstændige begreb om perspektivets endelighed fører således fra analysen af den enkelte sans (syn, følesans, lugt, hørelse etc.) til legemets 'her og nu'. Som tingen viser sine silhouetter i vekslende perspektiver, således erfares legemlighedens sted samtidig som en enhed, der kan bevæge sig og ændre position i forhold til den sansede genstand. Perspektivets endelighed må ikke forveksles med en atomistisk perspektivisme, der opløser legemlighedens helhed i summen af alle sansninger. Legemlighedens 'her' er nemlig ikke håndens eller hovedets position, men subjektpolens legemlige totalitet. Ifølge Ricœur er det netop denne subjektpol, Descartes beskriver, når han siger, at sjælen på en måde flytter sig med *hele* legemet.⁸⁹ Hånden kan ændre position, uden at jeg som en helhed ændrer min position. Legemets *her* bestemmes således af den implicitte jegpol i sansningen. 'Her' betegner derfor stedet, hvorfra jeg ser, og ikke det sted, hvorfra mit øje ser.⁹⁰

Erkendelsens syntese fremkommer i prædikationens domme, og består i det spil mellem perspektiv og betydning, der konstituerer objektet for bevidstheden. Bevidsthedens transcendentale konstitution udgør således som nævnt en abstrakt syntese, hvor bevidstheden hverken er person eller selvbevidsthed, men heller ikke en umiddelbar viden om sig selv. Denne syntese drejer sig om forholdet mellem anskuelse og forstand hos Kant, som Ricœur udtrykker gennem Husserls analyse af forholdet mellem perspektivets endelighed over for betydningens uendelighed. I perspektivet gives tingen fra en bestemt side, mens intentionaliteten foregriber de sider af tingen, der ikke kan ses ud fra sansningens perspektiv, og som udgør tingens enhed og helhed.⁹¹ Hos Hegel (og

⁸⁹ *Op. cit.*, 40f.

⁹⁰ *Op. cit.*, 41.

⁹¹ *Op. cit.*, *Op. cit.*, *Op. cit.*, 47.

Husserl) analyseres den tilsvarende spaltning i bevidstheden i forholdet mellem den umiddelbare *menens* vished og *sandhedens* universalitet, der altid er foregrebet.⁹²

Denne dialektik mellem hhv. perceptionens og menens vished over for sandhedens universalitet viser sig ifølge Hegel i sproget. Vi *siger* nemlig ikke, hvad vi *mener*, og denne sandhed afsløres i sprogets 'guddommelige' væren.⁹³ Hegels eksempel, der stammer fra Aristoteles tidsparadokser, er sætningen, 'det er nat nu'. Denne sætning dækker over en indre modsigelse eller dialektik mellem menen og sandhed. Udsagnet udtrykker ganske vist *menens* intentionalitet, men idet den universaliseres i en sætning, modsiges den af et nyt perceptionens 'nu'. Talens 'nu' er blevet et 'ikke-dette' og et 'ikke-nu'. Talen er imidlertid ifølge Hegel mere sandfærdig, fordi den i kraft af sprogets guddommelige væren gendriver vores egen menen.⁹⁴ Talens universalitet er den virkelige sandhed om sansevisheden, idet først talen bringer modsigelsen frem i lyset. Sproget kan ifølge Hegel ikke udtrykke en sanselig eksistens, som vi *mener*, men kun udtrykke sandhedens universalitet, der modsiger denne menen.⁹⁵ Kløften mellem menens vished og sandhedens universalitet er således også ifølge Ricœur helt grundlæggende. Den giver sig til kende i forskellen mellem det mindste blik's fylde og fattigdommen i den simpleste sandhed om det, nemlig, at *det er*, som Parmenides lægger til grund for sin ontologi. Over for det overvældende, som for eksempel en naturkatastrofe, kommer sproget ganske vist til kort, men også denne erfaring af at mangle ord demonstrerer ikke

⁹² "La *différence* d'avec soi-même est le ver irréfutable dans le fruit de l'immédiat; et cette différence est déjà dans le 'de' qui dialectise l'expression savoir *de* l'immédiat: le 'de' qui signale l'intentionnalité de la conscience recèle déjà la dialectique de la certitude et de la vérité. Or chez Hegel comme chez Husserl c'est le langage qui introduit cette dialectique." *Op. cit., Op. cit., Op. cit.*, 47.

⁹³ Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes*, 84, 92.

⁹⁴ Med 'guddommelig' menes her dionysisk. *L'homme faillible*, 92

⁹⁵ Ricœur: *L'homme faillible*, 48.

desto mindre sprogets transcendens: "[Q]ue d'eau, que d'eau', dit le Président qui 'admire' l'inondation et dont le spectacle submerge la parole."⁹⁶ Hegels analyse af talens universalitet er beslægtet med Husserls analyse af den tomme menens transcendens. De vil begge vise betydningens transcendens over perceptionens receptivitet, som Ricœur bestandigt betoner over for forsøg på at udforme en ren perceptionens fænomenologi, der vil udskyde *sigens* moment.⁹⁷

Differentieringen af begreberne mening og sandhed svarer til spillet mellem åbenhed og endelighed i analysen af perspektivet, og er et modtræk til en uendelig perspektivisme. Den transcendentale analyse konkretiserer betingelserne for at stille spørgsmålet om sandhed og væren ud fra en forestilling om universalitet, der ikke blot er endnu et perspektiv eller en perspektivisk forskydning.⁹⁸ I sin indkredsning af *verbets* uendelighed tager Ricœur udgangspunkt i Descartes' (uklare) analyse af dømmekraften, som Descartes bestemmer ud fra spillet mellem viljens uendelighed og forstandens endelighed.⁹⁹ Denne struktur kan ifølge Ricœur korrigeres og udbygges med Aristoteles' teori om forholdet mellem verbet og subjektet i sætningen. Herved forskyder Ricœur forholdet mellem anskuelse og forstand hos Kant til en fænomenologisk og sprogfilosofisk terminologi.¹⁰⁰

⁹⁶ *Op. cit.*, 48.

⁹⁷ *Op. cit.*, 45.

⁹⁸ *Alhed* (totalitet) er således kategorialt forskellig fra *flerhed* (pluralitet) og *enhed* (universalitet), og disse forskelle syntetiseres i spillet mellem *perception*, *intention* og *sigen*.

⁹⁹ *Op. cit.*, 43.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, 49.

Urbekræftelse, anerkendelse og sandhed

Descartes' evnepsykologiske bestemmelse af viljens uendelighed og forstandens endelighed rummer ifølge Ricœur alle problemerne ved en uformidlet voluntarisme.¹⁰¹ I første omgang forkaster han derfor idéen om viljens uendelighed (gudbilledlighed). Men denne idé rummer ikke desto mindre en afgørende indsigt i det affektive niveau i villen og ikke-villen, nemlig det, Ricœur forstår ved urbekræftelsens ontologiske problematik. Den 'store sandhed' i Descartes' intuition om spillet mellem forstand og vilje i dømmekraften er, at den lader uraffirmationens uendelighed skinne igennem analysen af påstand og nægtelse.¹⁰² Analysen tilsigter derfor gennem omvejen over Aristoteles' analyse af verbet at frilægge denne urbekræftelse som det implicitte sandhedsmoment i Descartes' tese om viljens uafhængighed af forstanden. Urbekræftelsesbegrebet indeholder således to elementer, dels et værenslogisk, dels et sprogligt og sætningslogisk element. I moderne sprogfilosofi taler man tilsvarende om nægtelse og påstand som ur-lokutioner, der her antages at være sprogets grundlæggende funktion. Med sin ontologi tematiserer Ricœur den (værenslogiske) urproblematik, der ligger bag position og negation i sætningslogikken. Spillet mellem væren og intet skinner nemlig igennem som en slags afgørelse eller 'contraction', der går forud for sætningen og sproget. Det er denne dobbeltbetydning, som den fænomenologiske analyse af følelsernes, viljens, perceptionens og sprogets fletværk af synteser lader skinne igennem som en merbetydning,

¹⁰¹ *Op. cit.*, 53. En anden vigtig baggrund for den moderne subjektfilosofiske voluntarisme er – for uden kristendommen – *stoicismen*, der giver begrebet *boulesis/voluntas* en fremskudt betydning. Ligesom der i stoicismen ifølge Lohmann findes en for-form for det moderne objektbegreb, så er den stoiske vismand også en for-form for det moderne subjektbegreb: "Eine analoge Vorform des späteren 'Subjektes' ist – der stoische Weise, der (als die persönliche Verkörperung des *lógos*) allein *boúlesis*, *voluntas* besitzt, und somit also, mit Kant zu sprechen, allein 'spontan' zu denken imstande ist." Lohmann: *Philosophie und Sprachwissenschaft*, 257.

¹⁰² *Op. cit.*, 49.

der angiver det, der altid allerede er forudsat. Ur-problematikken kan nemlig ikke udsiges direkte, men kun belyses indirekte, da den handler om frihed, om den urhandling, der sætter den menneskelige væren som en aktiv/passiv, sættende og sat væren. Denne horisont er det uendelige, der er vigtig for bestemmelsen af den antropologiske helhed som på en gang bestemt og ubestemt og som et vagt formuleret eksistensprojekt, der veksler mellem lykkens fugle på taget og nydelsens fugl i hånden.

Ricœur er optaget af at reformulere dette problem gennem Kants *transcendentale apperception*, Fichtes *tetiske jeg* og i Hegels stærke ontologiske teori om anerkendelse. Hegel lader nemlig selve anerkendelsens akt (og anerkendthedens faktum) være menneskets nødvendige ontologiske grundtræk, der ophæver den naturlilstand, hvori den hobbesianske naturret råder.¹⁰³ Den intersubjektive anerkendelse skal derfor ifølge Ricœur ses ud fra en åndsfilosofisk og spekulativ struktur, der ikke overtrumfer den intersubjektive bestemthed, men giver den en dybde-dimension, der værner den imod en socialpsykologisk banalisering.¹⁰⁴ I lyset af Hegels komplekse teori om anerkendelsen bliver også Ricœurs antropologi spekulativ og teologisk orienteret uden at forlade den fænomenologiske og sociale 'skinverden', hvor væren og sandhed kun gives som fremtræden, kamp og tildækning og gennem en symbolsk formidling. På den baggrund er det legitimt, at forstå Nabert og Ricœurs tese om uraffirmation og selvattestation ud fra Hegels teori om anerkendelsen som den *akt*, der altid allerede har ophævet naturlilstanden, og som således *er* menneskets mest fundamentale væsen. Begge er radikaliseringer og modificeringer af Fichtes oprindelige indsigt.

Ontologien forstået som urbekræftelse, anerkendelse eller selvattestation står ifølge Ricœur i et særligt forhold til propositional påstand (og næg-

¹⁰³ Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 267ff. Ricœur udlægger her 'quelques pages magnifiques' i Hegels *Jenaer Realphilosophie*, som A. Honneth omvendt i sin rekonstruktion af den unge Hegels anerkendelsesteori lægger afstand til.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, 274.

telse), som identificerer noget eller nogen. Påstande artikulerer væren og blokerer samtidig for en direkte tilgang til væren og intet. Således gives der en ontologisk merbetydning, der 'svinger med' i den mest trivielle daglige brug af sproget, som Ricœur er optaget af ikke at eliminere, ligesom han søger at opretholde en vis distance mellem ontologiens og semantikkens niveauer.

Gennem spillet mellem ontologi og sætningslogik hos Aristoteles vil Ricœur frigøre forholdet mellem vilje og forstand i Descartes' "IV. Meditation" fra Descartes' egen evnepsykologiske forståelse. Urbekræftelsens struktur afdækkes her som et (polytetisk) forhold mellem passioner, værdier, vilje og forstand. Denne kompleksitet fremhæves for at afværge, at følelserne betragtes som irrationelle og irrelevante for forstanden. Følelserne bliver i stedet taget op som *bevæggrunde* for domme, der således ifølge Aristoteles kan anerkendes som sandhedsduelige. Hermed menes påstande, hvis sandhed kan afgøres, og hvortil logikken har midler til at afgøre eventuelle sandhedskonflikter (som identitets- og modsigelsesprincippet og princippet om det udelukkede tredje). Viljens uendelighed svarer da til urbekræftelsens mer-betydning, idet dens uendelige frihed består i at kunne bekræfte eller benægte erkendelsens rigtighed. Den overstiger erkendelsens endelighed, for så vidt som den kan ville flere ting med den samme sag (benægtelse og påstand og *falsk* benægtelse og påstand).¹⁰⁵ Viljens uendelighed handler således ifølge Ricœur om dens forhold til sjælens passioner, idet påstand og nægtelse også er udtryk for sjælelige passioner, der kan forstås som et spil mellem receptivitet (*pathemata*) og en sætten af noget nyt, en endelig frihed.¹⁰⁶ Ricœur vil altså fremhæve viljesaspektet i sprogligheden ved at

¹⁰⁵ Ricœur fremhæver *verbets* særlige merbetydning i den aristoteliske analyse af *apophansis* i *Peri hermeneias*, men inddrager ikke analyserne af evnen til at overveje om midlerne (*prohairesis*) eller af begrebet *phronesis* i Aristoteles' etik. *Op. cit.*, 51, note 6.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, 53.

genlæse Aristoteles' semantik gennem Thomas og Descartes, hvor "l'*electio*, le *liberum arbitrium*, est aussi *liberum iudicium*, le pouvoir des contraires, la puissance d'affirmer ou nier, bref, ce que cette tradition a appelé la 'volonté' dans le jugement".¹⁰⁷ Denne fortolkningstradition fremhæver, at ordenes (navnes) primære betydninger er forbundet med evnen til at sætte og bekræfte, og at navne og begreber således samtidig er udtryk for sjælens passioner. Sproget formidler herved den menneskelige *energeia* som en gøre, der ikke blot afspejler eller repræsenterer en forudgiven mening. Urbekræftelsen er nemlig en *energeia*, der lader sprogets navne og tegn, være mere end tegn. *Navne* er i en vis forstand selv sjælens passioner, der skaber eller konstruerer betydninger. Meningen aflæses, men *forståelsen* omfatter også det skabende moment i den forstand, at navnet sætter eller gør noget i en fysisk og social verden.¹⁰⁸ Det sidste lader tegn og navne fremstå med en symbolsk merbetydning, eksempelvis tegnet '69' for Jagtvejen 69. Denne yderst komplekse teori om sprog, handlen og væren angiver således, at det mest grundlæggende i Ricœurs symbolteori er det transcendentale 'jeg er' forstået som 'jeg *kan*'.¹⁰⁹

Påstanden er således verbets *sjæl* i det omfang, den formidler passionerne med subjektets semantiske gøre, og idet disse følelser og affekter (tiltrækning og frastødning) er den ontologiske dybdedimension, der sammenfattes som urbekræftelse og negativitet.¹¹⁰ Urbekræftelse er grundlæggende en (ubenævnelig, ubestemt) følelse af glæde og tilhørsforhold til væren, der indirekte skinner igennem de akter og synteser, der kan benævnes og beskrives fænomenologisk. Som bekræftelsesakt er denne følelse mere et svar på en fordring end en *creatio ex nihilo*. Det

¹⁰⁷ *Op. cit.*, 51.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Jvf. f.eks. Ricœur: "L'acte et le signe selon Jean Nabert", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 220 f.

¹¹⁰ Jvf. Ricœur: *L'homme faillible*, 50

fremgår navnlig af Naberts teologiske og spinozistiske prægning af begrebet. Som en ontologisk grundfølelse er urbekræftelsen ifølge Ricœur *unævnelig* og i en vis forstand tabt eller ubevidst.¹¹¹ Den tilhører en dialektik mellem negativ og en positiv ontologi/teologi, hvori den benævnes på en paradoksal og dialektisk måde, fordi dens merbetydning netop unddrager sig en endelig bestemmelse.

Den praktiske syntese – fra person til selvbevidsthed

Her skal der gives en mere kortfattet skitsering af handlingens syntese, der vil blive uddybet i gennemgangen af den affektive formidling, og som allerede har været tematiseret i det foregående i forbindelse med den etiske analyse af imagination og sympati som selvbegrænsningens medium over for Sartres analyse af imagination som ren negation i en radikal intet-filosofi.

Den praktiske syntese kommer i stand i de måder, mål og midler forbindes i handlingen på, idet handlingens frihed møder og forarbejder naturen. Analysen bygger på en fortolkning af Aristoteles og Kant, som det også er tilfældet med Ricœurs fuldt udfoldede etik i værker som *Soi-même comme un autre* og *Le Juste* 1-2. Den etico-moralske analyse af spillet mellem ansvarlighed, pligt og lykke er mere indirekte repræsenterede i Ricœurs antropologi, hvor praksis anskues ud fra den menneskelige disproportionalitet mellem selvopretholdelsens livsvilje og den moralske vilje og med *personen* som mellemterm. Spillet mellem begæret efter lykke og selvrealisering på den ene side og den moralske viljes negation heraf på den anden forskydes i den praktiske syntese til et spil mellem *karakter* og *lykke*. *Karakteren* betegner personens historiske og individuelle endelighed, der i den praktiske syntese står over for *lykken* som det eksistentielle projekts uendelige mål. Både erkendelsen og handlingen er fejlbarlige, fordi der findes en virkelighed, der på en gang begrænser og

¹¹¹ *Op. cit.*, 122.

åbner erkendelsen i sansningens perspektiv, og som tilsvarende spalter handlingens uendelige mål fra personens endelige karakter. Erkendelsen kan tage fejl, og målet for handlingen kan stride imod moralen. Karakterens endelighed og lykkens uendelighed formidles af det begreb om *personen*, der sættes af moralloven.¹¹² Respekten for personen overordnes den uendelige stræben efter lykken som handlingens absolutte mål, og deri ligger spændingen i den praktiske syntese, der i anden omgang giver en fordybet indsigt i lykken som fornuftens fordring om mening og helhed. Denne kantianske forståelse af det højeste gode korrigerer hans moralfilosofiske begreb om tilbøjelighed og lyksalighed som summen af alle behov. Det er en vigtig pointe i Ricœurs analyse, der begrundet, at den praktiske synteses abstrakte formidling også hos Kant skal konkretiseres ud fra den affektive skrøbelighed, hvor Kant taler om lykken som *helhed* og ikke – som i den praktiske fornuft – hvor lykken bestemmes som (opfyldelsen af) summen af alle tilbøjeligheder.

Først i den praktiske syntese introduceres personen som et *selv*, fordi det kategoriske imperativ her sætter fornuftsvæseners *eksistens* som mål i sig selv. I forholdet til den anden person konstitueres personen og selvet hos det 'jeg', der tænker sig selv som et eksisterende fornuftsvæsen. Respekten er indeholdt i fordringen om, at den anden ikke må gøres til blot middel, men altid tillige skal betragtes som handlingens mål. Forholdet til personen kan derfor ikke være umiddelbart, men er formidlet af moralloven i form af en deduktion. Kant underspiller ganske vist ifølge Ricœur, at respekten gælder *personen*, dels ved at vægten lægges på *agtelsen for loven*, dels ved det universelle begreb om humanitet: '*men-skeheden* i min egen såvel som i enhver anden person'. Disse formuleringer danner modvægt til den mangfoldighed (pluralitet), der ligger i personbegrebet. Ikke desto mindre konstituerer den universelle

¹¹² *Op. cit.*, 69.

morallov også for Kant selv den enkelte individuelt eksisterende person.¹¹³ I en senere udlægning heraf understreger Ricœur et (fortrængt) omsorgsetisk motiv hos Kant. Omsorgsetikkens implicitte aspekt ligger i postulatet om, at fornuftsvæsener *eksisterer* (empirisk) som mål i sig selv i Kants anden formulering af det kategoriske imperativ.¹¹⁴

Ricœur afviser således, at den syntese, der konstituerer personen og selvet, gives i selvets umiddelbare forhold til sig selv.¹¹⁵ Også moralens person og selv er endnu kun en abstrakt forståelse af selvet. Selvet bliver her sat som en opgave og et ideal, men er ikke en foreliggende umiddelbar selvbevidsthed. Selvforståelsen forbliver en omfattende hermeneutisk, etisk opgave om at konstituere sig selv i forhold til tingen, til den anden og til sig selv som værensbekræftelse. Det uafsluttede og ufuldbyrdede i denne selvbevidsthedsteori indikeres i *Soi-même comme un autre* og i efterfølgende hovedværker med begrebet *selv-attestation*.

Den transcendentale konstituering af objektet leder over i den praktiske syntese, der angår forholdet til den anden. Begge synteser er imidlertid delaspekter af den underliggende eksistensakt, der udfoldes i både erkendelsen og handlingen. Denne eksistensakt er kun tilgængelig for en mere omfattende refleksion, end både erkendelseskritikken og kritikken af den moralske dømmekraft indebærer. Hermed søger Ricœur bag om

¹¹³ *Op. cit.*, 89f.

¹¹⁴ "L'existence revêt ici un caractère à la fois pratique et ontologique: pratique, en ce sens que c'est dans la manière d'agir, de *traiter* l'autre, que se vérifie la différence entre les modes d'être; ontologique: en ce sens que la proposition 'la nature raisonnable existe comme fin en soi' est une proposition existentielle. Si elle ne dit pas être elle dit l'être-ainsi. Cette proposition, qu'on peut dire de nature ontico-pratique, s'impose sans intermédiaire." Ricœur: "Le soi et la norme morale", i Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 263.

¹¹⁵ Personen forbliver, "une synthèse projetée, une synthèse qui se saisit elle-même dans la représentation d'une tâche, d'un idéal de la personne. Le Soi est visée plutôt que vécu. J'oserais dire que la personne n'est pas encore conscience de Soi pour Soi; elle est seulement conscience dans la représentation de l'idéal du Soi." Ricœur: *L'homme faillible*, 86.

den kantianske antropologi, der forudsætter faldet, til en filosofisk tale om mennesket, der endnu ikke er faldet, men fejlbarligt.¹¹⁶

Følelsens kategorier

I det foregående har den affektive formidling været anticiperet som det samlende perspektiv for antropologien. Dette skal nu behandles på en mere udførlig måde. Det kan være på sin plads med et rids over, hvad det følelseteoretiske felt omfatter hos Ricœur og en kort angivelse af, hvordan *gemyttet* tænkes at bestemme den menneskelige helhed som en affektiv skrøbelighed.¹¹⁷

I stikordsform drejer denne kompleksitet sig om tre sfærer, som analysen forsøger at holde sammen, nemlig de såkaldt vitale følelsers sfære, der er beslægtet med dyriske behov, og som i Platons tredeling af sjælen sammenfattes med begrebet *epithymia*; de åndelige eller ontologiske følelsers sfære, der i traditionen er beslægtet med sjælens 'guddommelige' dele, som hos Platon har at gøre med *eros*-begrebet. Disse teleologiske følelser må skelnes fra de såkaldte atmosfæriske følelser, *moods* eller stemninger, der både kan være vitale og åndelige, og som indgår i et spil med disse.¹¹⁸ En tredje og for Ricœur afgørende sfære omfatter de *thymiske* følelser ud fra Platons begreb om *thymos* som den 'mellemste' del af sjælen, der tildeles en formidlende funktion. Denne følelseskreds udvikler Ricœur med afsæt i Hegels moderne begreb om anerkendelse. Det er især denne formidlende, sociale og specifikt menneskelige følelseskreds, der er kommet til kort i gængse filosofiske analyser af følelse

¹¹⁶ *Op. cit.*, 127.

¹¹⁷ S. Strassers fænomenologiske analyse af de menneskelige følelser er en vigtig parallel til og forløber for Ricœur. Jvf. S. Strasser: *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*. (For denne henvisning takkes René Rosfort, der oplyser, at Ricœur har skrevet forordet til den engelske udgave.). Se også, Ricœur: *L'homme faillible*, 86, 101.

¹¹⁸ *Op. cit.*, 120ff.

og lidenskab. De traditionelle traktater om passionerne, som Ricœur henviser til, har foretaget en reduktion af det sammensatte thymiske begær til spillet mellem smerte og lyst som en simpel relation eller til den åndelige stræben efter lyksalighed (det højeste gode). Den traditionelle fremgangsmåde tillader ikke at udvikle et komplekst begreb om den følelsesmæssige disproportionalitet, fejlbarligheden, som det oprindeligt menneskelige. Den filosofiske tradition forleder i stedet til at se elementære lidenskaber som had/kærlighed, tiltrækning/frastødning, smerte/lyst som det oprindelige, mens det sammensatte bestemmes som noget afledt.¹¹⁹ På linje med Hegel kritiserer Ricœur også Kant for at moralisere de thymiske følelsers sfære, så den kun fremtræder som ond lidenskab og ikke tillige ses som den lidenskabelige stræben, uden hvilken intet stort ifølge Hegel er frembragt.¹²⁰

Med sin analyse af fejlbarligheden som antropologisk grundbegreb fremhæver Ricœur således det thymiske begær hos Platon og i Hegels teori om anerkendelsen som menneskets ontologiske kendetegn. Herved bliver det særligt menneskelige knyttet til en andethed i selvet, der tillægger den kommunikative og sociale dimension en fundamental betydning. De thymiske sfærer er således til forskel fra både den åndelige (*eros*) og den vitale (*epithymia*) følelseskreds forbundet med den sociale og interpersonale væren.

Den omfattende refleksion over den menneskelige væren, som Ricœur vil udvikle med begrebet fejlbarlighed, er den totalitet, mennesket allerede umiddelbart befinder sig i gennem følelsens tilgang til væren som helhed. Følelsens skrøbelighed er stedet, hvor man skal søge den prærefleksive sandhed om fejlbarligheden og om selvet som konflikt. Spaltningen i refleksionen og den heraf følgende cirkelstruktur grunder i sidste ende i et forhold ved eksistensen, nemlig at der ikke findes nogen

¹¹⁹ *Op. cit.*, 108.

¹²⁰ *Op. cit.*, 146.

umiddelbar selvbevidsthed. Først gennem refleksionens spaltninger og synteser kan Ricœur afdække de spor af selvbevidsthedens teleologi, der ikke findes 'bagude' i myten eller i det umiddelbare. Gennem en kritik af den transcendentale og den praktiske syntese kan analysen bevæge sig frem imod en refleksiv analyse af følelsen og være en stadigt mere konkret tale om mennesket, der som sit mål har at gentage patetikens førfilosofiske belysninger af menneskets vilkår, men uden at ende i de selvopløsende paradoksier, der karakteriserer denne patetik.¹²¹ Sigtet er at vende tilbage til den førfilosofiske patetik på et nyt niveau, der lever op til betegnelsen *filosofisk antropologi*.

Adfærdspsykologiens reduktive metaforer

Gennem sin tese om følelsernes intentionalitet formulerer Ricœur også en kritik af adfærds-psykologien. Den anvender modeller fra dyreverdenen og energitermer fra fysikken, men overser, at dens begreber som *drift*, *spænding*, *tilpasning*, *ligevægt*, *afstemning* blot er metaforer.¹²² Dens begrænsninger viser sig stadigt tydeligere, jo mere analogierne fra dyreverdenen adskiller sig fra den menneskelige sfære. Adfærdspsykologiens metaforer angiver følelsernes teleologiske intentionalitet, der består i, at de foregriber deres egen opløsning. Intentionalitätsanalysen anfægter ikke adfærdspsykologiens ret til at bruge de nævnte metaforer, men viser, at der kun er tale om metaforer.¹²³

¹²¹ "Une rhétorique de la misère ne paraît pas pouvoir aller au delà de ce paradoxe d'une condition dissimulante –dissimulée; au plan d'exhortation, de la paramythie pascalienne, son ambiguïté demeure; et ce paradoxe doit garder toutes les apparences d'un cercle vicieux." Ricœur: *L'homme faillible*, 34.

¹²² *Op. cit.*, 116f.

¹²³ "[M]ais dès que l'on pose la question: qu'est-ce que cela veut dire, pulsion, tension? [...] c'est là qu'une analyse intentionnelle relaie la métaphore énergétique et la sauve comme métaphore; le psychologue peut et doit continuer à parler en termes de pulsions, mais il ne sait pas ce qu'il dit; ou plutôt il le sait à la faveur de l'analyse

Adfærdspsykologien betragter groft sagt følelsen som en 'termostat-funktion', en tilpasningsmekanisme eller et immunsystem, idet den gør behag og smerte til den grundlæggende distinktion, som alle andre følelser føres tilbage til. Denne bestemmelse af mennesket som et væsen, der er anlagt på tilpasning, negligerer ifølge Ricœur frihedens problematik. Følelsen reduceres til primært at være en affektiv regulering og afstemning med en omverden. Men denne model mister sin plausibilitet, hvis personen bestemmes i forhold til sociale roller som et spil mellem forventninger, nemlig på den ene side de forventninger, der ligger i en social rolle, et erhverv og en livsbane, og personens egne forventninger og ambitioner på den anden. Her kan den biologiske tilpasningsmetafor ikke længere opfange og forklare dissonanser, frustrationer og skuffelser med begreber om ligevægt og tilpasning. I det øjeblik, den sociale rolle og opgaven ikke anses for at opfylde personens bestemmelse, opstår en utilfredshed, der ikke afhjælpes med opfyldelsen af endelige behov ('frynsegoder'), eftersom denne utilfredshed har at gøre med menneskets uendelige bestemmelse, der kan forstås som den individuelle (vage) forestilling om det gode liv (planer om familie, karriere, fritid, otium mm.). Adfærdspsykologiens model bliver heroverfor udtryk for en værensglemsel. Dens normative ideal om ligevægtstilstand viser sig kun at være en provisorisk og endelig opfyldelse af menneskets bestemmelse. En sådan forestilling om livsopfyldelse har ganske vist sin egen ret og plausibilitet, men den kan ikke tilfredsstille begæret efter værensbekræftelse og helhed. Den funktionelle og instrumentelle bestemmelse af mennesket som tilpasning er nemlig en abstraktion fra fornuftens mere grundlæggende fordring om mening og helhed. Denne fordring giver sig negativt til kende i brud med normer og foreskrevne rammer for tilfredshed.¹²⁴ Negativiteten over for endeligheden som tilpasning giver

intentionelle implicite qui lui rappelle sourdement que son usage du langage énergétique est seulement métaphorique." Ricœur: *L'homme faillible*, 102.

¹²⁴ *Op. cit.*, 116.

sig eksempelvis tilkende som depression, kedsomhed eller angst. Angsten er udtryk for en disproportionalitet mellem det endelige og det uendelige. Den artikuleres paradigmatiske hos de gammeltestamentlige profeter, i den græske tragediedigtning og hos nutidige tænkere som Kierkegaard og Heidegger som en *usamtidighed* mellem en stemme og en tid. Således genopliver Aischylos ifølge Ricœur de gamle myters rædsler på et tidspunkt, hvor de ikke mere er levende, og hvor bystaten beroliger sig med mindre gådefulde og rædselsvækkende guder. Omvendt er Amos, Hosea og Jesaja med deres domsprofetier forud for deres samtid. Tilsvarende 'tordner Kierkegaard over for den flade skandinaviske selvtilfredshed' ("*dans le calme plat du bonheur scandinave*"), ligesom Heidegger skriver *Sein und Zeit* i en ontologisk horisont, der er nærmere Parmenides end den samtidige offentlige bevidsthed og uden at henvise til den europæiske krise.¹²⁵

Når spillet mellem sociale og individuelle forventninger skal tages i betragtning, bliver adfærdspsykologiens begreber upræcise, men denne psykologi støtter sig ikke desto mindre til en nødvendig selvobjektivering, der kendetegner det daglige liv i samfundet, hvor vi tilpasser os til anonyme sociale normer. Følelsen af at være rigtigt anbragt i sin sociale rolle er ikke kun et spørgsmål om *tilpasning* af forventninger og ambitioner til, hvad der tilbydes og tillades. Ligesom individet kan vokse sammen med en stilling eller rolle, kan det også blive mere og mere utilfreds med sin placering. Heri ligger en vigtig dialektik, som adfærdspsykologiens foretrukne metaforer ifølge Ricœur tildækker. Spørgsmålet om helhed på det individuelle og sociale plan introducerer grader af *ubestemmelighed*, der gør adfærdspsykologiens begreber upræcise og ubrugelige.¹²⁶ Denne kritik gælder generelt for ureflekterede normer for tilpasning, rigtig/forkert, sand/falsk. Indvendingen rammer således også

¹²⁵ Ricœur: "Puissance de l'affirmation. Vraie et fausse angoisse", i Ricœur: *Histoire et vérité*, 318f.

¹²⁶ Ricœur: *L'homme faillible*, 116f.

den kognitive og andre former for psykologi, der udgrænser den thymiske ubestemthed som afvigende og hjemløs i de normer, der bestemmer tilpasning og selvtilpasning. Modellen bliver ikke mindre problematisk af, at tilpasningen bestemmes af individets egne individuelle normalitetskrav. Overdreven selvtilpasning og mangel på kontingens kan ifølge Luhmann være årsag til et systems undergang.¹²⁷ Ricœur betoner på linje med Hegel det thymiske begærs betydning netop i den moderne sammenhæng, hvor sociale roller er mere flydende og formbare, og hvor anerkendelsen derfor ikke følger af en på forhånd fastlagt plads i slægten og samfundet. Reaktioner på denne mangel på bestemmelse kan så være forsøg på at fikserer mennesket på dets indre natur eller på dets adfærd som et højere pattedyr, som det ses i kognitions- og adfærdspsykologien.

Menneskets fundamentale muligheder er imidlertid ikke udtømte med adfærdspsykologiens metaforiske selvobjektiveringer, der forudsætter, at menneskets liv, arbejde, følelser og tanker helt og holdent består i at 'løse problemer' (reducere kontingens). Mennesket giver sig snarere til kende som et væsen, der selv *rejser* problemer og frembringer kontingens internt og eksternt. "[N]e serait-ce qu'en mettant en question les assises même de cette société qui l'invite à s'adapter de manière non critique à son régime de travail, de propriété, de droit, de loisir, de culture."¹²⁸ Adfærdspsykologien beskriver en tilstand, hvor menneskets begær kan føres tilbage til basale biologiske behov, mens dets thymiske og ontologiske bestemmelse anses som sekundære og afledte 'nykker'.

¹²⁷ Overdreven selvtilpasning er ifølge Luhmann en større fare for systemers selvopretholdelse end mangelfuld omverdenstilpasning. N. Luhmann: *Soziale Systeme*, 56, 478. Dette gælder også for selvbevidstheden ifølge Hegels aforisme: "Ein geflickter Strumpf [ist] besser als ein zerrissener, nicht so das Selbstbewusstsein." Citeret hos G. Gamm: *Der Deutsche Idealismus*, 100.

¹²⁸ *Op. cit.*, 117. "C'est à cette puissance corrosive de l'interrogation que s'alimente toute critique portant sur le projet même d'ajustement fermé, d'adaption finie." *Ibid.*

Heroverfor vil Ricœur hævde, at nydelsens og det behageliges teleologiske følelser hos mennesket indgår i et spil med bevidstheden om lykken, der har et andet indhold og sigte. Spillet mellem nydelsens endelige og lykkens uendelige sfærer udgør en irreducérbar konstellation, som såvel adfærds-psykologien som de klassiske traktater om lidenskaberne overser, når de fører det sammensatte tilbage til det enkle.

I denne kritik støtter Ricœur sig til Aristoteles' sondring mellem det nydelsesfulde og lykken.¹²⁹ Lykken som menneskets bestemmelse indfinder sig ikke på samme måde som behaget, der ifølge Aristoteles ledsager vellykkede handlinger. Behaget har således sin egen fuldkommenhed.¹³⁰ Lykken ligger heroverfor ifølge Aristoteles hverken i *poiesis* eller *praxis*, men i selve den aktivitet, der er menneskets metafysiske bestemmelse, nemlig den *intellektuelle* aktivitet, der er sjælens participation i den guddommelige selvtænkning.¹³¹ Lykken er uendelig, mens behaget er endeligt. Opgaven er at gå ud fra spillet mellem disse to og ikke, som man traditionelt har gjort, at gå tilbage fra det sammensatte og dobbeltheden til det simple. I det sammensatte ligger ifølge Ricœur det specifikt menneskelige, der adskiller mennesket fra såvel det dyriske som fra det guddommelige.

På den baggrund spørger Ricœur ikke bare om *betydningen* af, men også om, hvilken *værdi* adfærdspsykologien tillægger begreber som *spænding*, *gentilpasning*, *balance* og *drift*. Spørgsmålet drejer sig om gyldigheden af at bruge et skema fra dyrepyskologien i antropologien. Mens den moderne adfærdspsykologi lægger sig i forlængelse af den klassiske analyse

¹²⁹ Den vitale nydelse og behagets endelighed har sin egen fuldkommenhed, der skal reddes fra en misforstået konkurrence med lykkens uendelige fuldkommenhed, hvorved Aristoteles går op imod hele den forudgående tradition, der i nydelsen kun ser en proces og en kilde til eksistentiel utilfredshed. *Op. cit.*, 110ff.

¹³⁰ *Op. cit.*, 109.

¹³¹ *Op. cit.*, 112.

af det behagelige, så fremhæver Ricœur de åndelige eller ontologiske følelser i Kants begreb om det højeste gode. Spørgsmålet om værens mening ligger således i Kants tale om fornuftens fordring om en helhed, mennesket efterstræber med sin handlen, og som den aspirerer imod i den åndelige følelse. Denne følelses uendelighed udgør en åbning i selvopholdelsens lukkethed: "une ouverture affective dans la fermeture du souci."¹³²

Thomas' analyse af vredens følelsescyklus

Det mangelfulde ved de klassiske afhandlinger om følelserne viser sig ifølge Ricœur særligt tydeligt i Thomas' analyse af vredens følelseskreds (*l'irascible*), der består af had (*odium*), frastødelse (*fuga*) og sorg (*dolor, tristia*). Vreden analyseres som et frustreret begær, der er rettet imod bestemte mål for tilfredsstillelsen. Denne analyse kommer ifølge Ricœur til kort, når begærets genstand er en anden person. Modellen for analysen er nemlig den alimentære tilfredsstillelse, mens den intersubjektive bestemmelse af begæret som et 'begær efter den andens begær' er blændet ud. Thomas mangler således blik for den formidlende rolle, som *thymos* tilkendes hos Platon og i anerkendelsesbegæret hos Hegel.¹³³ Thomas udlægger vreden som en komplikation af begærets mere oprindelige følelsescyklus, der begynder med kærlighed (*amor*), kulminerer i begæret (*desiderium*), og afsluttes med nydelsen (*delectatio, gaudium, laetitia*). Disse følelser er bestemte ved deres genstande eller mål. Kærligheden retter sig imod det, der umiddelbart er værd at elske, det naturligt gode og passende. Begæret retter sig imod det samme gode eller slette, men nu som noget, der erfares på afstand og som fraværende. Behaget er det gode som besiddelse. Begæret, som vreden bringer for en dag, moduleres forskelligt i tilfredsstillelse, fravær og

nærvær og er orienteret imod *behaget* som hvilepunkt.¹³⁴ Således lægger Thomas begærets struktur til grund for analysen af alle andre følelser, idet vredens følelsescyklus afspejler en vanskeliggørelse af begærets tilfredsstillelse. Vrede afspejler nemlig det gode og det onde i kraft af at være anstrengende (*arduus*) og vanskeligt opnåelig (det gode) eller vanskeligt at overvinde (det onde). Vanskeliggørelsen fremkalder dels modstand og kamp-lidenskaber, dels følelser som håb og fortvivelse, der afspejler vanskelighedens graduering. Frygt angiver følelsen af, at det onde overstiger mine kræfter. Dristighed er udtryk for følelsen af at kunne hamle op med modstanden. *Vrede* er i den sammenhæng den alternativløse følelse, der ikke ser nogen anden mulighed end at gøre oprør og øve gengæld imod aggressoren.¹³⁵

Denne analyse af vreden forudsætter ifølge Ricœur en adfærdspsykologisk ramme, hvor vreden opløses i en endelig *tilpasning*. Styrken ved Thomas' analyse er, at aggressiviteten bliver vist som en omvej og et moment på vejen henimod nydelsen. Det er ifølge Ricœur en indsigt, der går tabt, hvis man, som det sker hos Descartes, reducerer vreden til begær.¹³⁶ Omvendt er sandhedsmomentet i denne reduktion, at vreden ikke udgør et oprindeligt niveau, men er en udvidelse af den endelige cyklus (*kærlighed-begær-behag* og *had-frastødelse-smerte*). Overalt retter analysen sig mod det *sanseligt* gode eller onde, og vrede bliver således set som noget afledt i forhold til henholdsvis det vanskeligt opnåelige gode og det vanskeligt overvindelige onde. Vrede bliver reduceret til at være en livlig episode under marchen henimod en opfyldelse, der antciperes i tilfredsstillelsen af kærlighed, og som er orienteret imod behagets *intentio quiescens*.¹³⁷ Men denne opfattelse af vredens følelsescyklus som en indskudt omvej er ifølge Ricœur uholdbar og strider imod

¹³⁴ *Op. cit.*, 118.

¹³⁵ *Op. cit.*, 125.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

Thomas' egne fænomenologiske beskrivelser.¹³⁸ Dens bærende psykologiske postulater sigter mod goder, der kan bruges eller fortæres. Modellen kommer imidlertid som nævnt til kort ved indsættelsen af *andre personer* mellem de goder, der efterstræbes, og mellem de ting, der udgør en fare eller en forhindring på vejen mellem begæret og behaget. Både hos Thomas og Descartes har begærsanalysen sin model i en tilfredsstillelse af begæret gennem forening med et *tingsligt* gode. Men denne model gælder ifølge Ricœur strengt taget kun for den alimentære forening af sulten med maden.¹³⁹ Den indfanger eksempelvis ikke den seksuelle kærligheds forhold til sin genstand. Seksualiteten er således ikke et begær efter en forening med objektet, der reducerer partneren til et tilfældigt middel for orgasmen. Kun i en regressiv eller umoden seksualitet udslettes gensidigheden, som ifølge Ricœur er indskrevet i det biologiske behov, der derfor ikke kan beskrives med den alimentære metafor.¹⁴⁰ Selvom både Thomas og Descartes sonderer mellem begærets og venskabets kærlighed, hvor de indrømmer den anden person (venskabet) en særlig rolle, så drager de ingen teoretiske konsekvenser af dette i forhold til bestemmelsen af det gode (og slette) som begærets sanselige mål.¹⁴¹ Vreden tages således ikke op som et *thymisk* begær, der

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Som parallel hertil kan det anføres, at Husserls fænomenologi af Sartre blev forstået som en frigørelse fra den traditionelle (hegelske!) opfattelse af, at tænkning er en *fortæring* af det, der tænkes. Sartre tager udgangspunkt i udtrykket, 'han spiste hende med øjnene'. J.-P. Sartre: "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", i Sartre: *Critiques littéraires*, 29. Den alimentære metaforik peger indad mod det indre liv, som for Sartre er epitomiseret med navnet Proust. Husserl genetablerer båndet mellem følelse og intentionalitet, mellem det indre og dets ydre kvasiobjektive korrelater, som en ny måde at se verden på: "Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables." *Op. cit.*, 32. (For denne henvisning takkes A. Grøn.)

¹⁴⁰ Ricœur: *L'homme faillible*, 125f.

¹⁴¹ Sondringen mellem begæret over for venskabets kærlighed "est finalement réduite à une distinction accidentelle à l'intérieur de l'idée de 'bien' ou de 'mal' sensibles.

hos Platon og Hegel hører sammen med *mod* og *irritation* som en tvetydig drivkraft, der ikke lader sig fastlægge med teleologiske behovs- og begærsanalyser. Således er *thymos* ganske vist formidlende, men den thymiske formidling består i en mere radikal transformation af hhv. åndelige og vitale mål, der ellers antages som en invariabel naturbestemmelse. *Thymos* lader sig ikke behandle som tjener for naturen eller overnaturens normer eller herrer. *Thymos* er nemlig den følelsesmæssige side af den hegelske anerkendelse (af sig selv og af den anden), der *ophæver* menneskets natur i såvel den metafysiske åndelige betydning som i den moderne naturvidenskabelige betydning.¹⁴² Sådanne naturaliseringer af det menneskelige transformeres i Ricœurs hegelske antropologi gennem en radikalt kommunikativ forståelse af væren som ånd. Thymos-analysen spiller således en central rolle i Ricœurs udlægning af Freuds begærsteori.¹⁴³

***Thymos* som formidlende følelse**

Bruddet med de endelige følelsers cyklus sker ifølge Ricœur med indførelse af den anden person og den intersubjektive sfære. I denne sfære skal den sande humane følelse søges i en stræben, der ikke blot retter sig imod det samme mål (det sanseligt gode), men bestandigt etablerer nye relationer med andre ting, og som samtidig hermed skaber en ny relation til tingene (man kan med et banalt eksempel tænke på mode og statussymboler). Denne følelse er formidlende, fordi den lader det mellemmenneskelige forhold komme til udfoldelse gennem forholdet til tingene i vid betydning. Den tager derfor i betragtning, at tingene ikke bare foreligger for blikket, men at de indgår i økonomiske, politiske og kulturelle sfærer, hvorved selvet bliver medinddraget i disse

C'est pourtant la rencontre d'autrui qui rompt la figure cyclique et finie de l'appétit sensible." *Op. cit.*, 127.

¹⁴² Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 267.

¹⁴³ Jvf. Ricœur: *De l'interprétation*, 487f.

objektrelationer.¹⁴⁴ Selvet befinder sig i et spændingsfelt mellem de thymiske sfærer på den ene side og de ontologiske eller åndelige sfærer på den anden. Med det sidste menes det, der er genstand for den filosofiske *eros* hos Platon, nemlig ideen om det højeste gode og det hermed sammenhængende fællesskab. Denne *eros* omfatter forestillingen om gudsriget og om det højeste gode hos Kant som et utopisk moment eller en grænse.¹⁴⁵ Mellem disse to yderpunkter udarbejder Ricœur som nævnt det særligt menneskelige begær. "Il y a dans la requête d'estime un désir d'exister, non par affirmation vitale de soi-même, mais par grâce de la reconnaissance d'autrui."¹⁴⁶ Det er dette begær efter den andens begær, der fremhæves som urbekræftelsens afgørende motiv.

Fremfor at tage udgangspunkt i det simple vil Ricœur i sin analyse tage afsæt i dobbeltheden mellem *eros* og *epithymia*. Med dette udgangspunkt vil han tilvejebringe en rigere begrebsdannelse om den affektive dimension, der udgør selvets hjerte og indre enhed. Heri ligger et modtræk til Kant, der kun har blik for de forfaldne former af dette begreb, som han indkredser i havesyge, magtsyge og æresyge.¹⁴⁷ Følelsen bestemmes som en aktiv syntese, og mennesket er inddraget i dens umiddelbarhed og således ansvarlig for den. Mennesket er ikke kun *ramt* af bestemte følelser og stemninger (sorg og forelskelse) som et passivt offer. Det kan samtidigt forholde sig reflektivt forstående, anerkendende og vur-

¹⁴⁴ Ricœur: *L'homme faillible*, 129.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, 136.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, 137. "Il y a, entre cette requête d'estime et la position égoïste et solipsiste de la vie, toute la distance entre le simple désir et ce que la *Phénoménologie de l'Esprit* nomme le désir du désir." *Ibid.*

¹⁴⁷ I de thomistiske og cartesianske afhandlinger om følelserne føres de primitive lidenskaber tilbage til deres dyriske rod, idet disse følelser ses i *fysikkens* perspektiv. Således unddrages denne følelseskreds moralen med henlik på at rense og frigøre det nydelsesfulde og behaget på linje med den aristoteliske psykologi. Hos Kant sker det omvendte, når disse lidenskaber ses som tilbøjeligheder, der netop patologiseres af moralens blik. *Op. cit.*, 127.

derende til den følelse, det på en gang har og er eller lever. Spaltningen og den dermed sammenhængende fejlbarlighed består således ikke kun i en begrænsning, der *udefra* hindrer mennesket i at komme i overensstemmelse med sig selv, og som muliggør det onde og faldet. Spaltningen er også en aktiv magt inden i mennesket. Den er et udtryk for følelsens egen skrøbelighed, bevægelighed og dynamik og ikke for en spaltning mellem sjæl og legeme eller mellem det godes og det ondes eksterne principper, som mennesket kan siges at være et bevidst- og viljeløst offer for.

Thymos er i særlig grad formidlende, social og menneskelig, fordi denne kreds af følelser ikke som de vitale eller åndelige følelser er bundet til et bestemt mål som hvilepunkt for en stræben. *Thymos* er ubestemt, og derfor er dette begær fejlagtigt blevet afskrevet som en slet eller umættelig uendelighed. Det skal i stedet tages op som nøglen til fortolkningen af selvbevidsthedens fordobling som et begær, der er rettet mod den andens begær, eksempelvis barnets forventning om på forhånd at være anerkendt og elsket.¹⁴⁸ For at vise begærets spændvidde er det vigtigt for Ricœur først at udarbejde de spaltninger og synteser, der har at gøre med hhv. erkendelsen og handlingen. Først gennem blotlægningen af disse strukturer bliver den konkrete tale om mennesket som selvforhold, der er målet for den filosofiske antropologi, mere end en omstændelig gentagelse af patetikens førfilosofiske belysning af menneskets disproportionalitet. Seksualiteten og det freudianske begreb om *libido* får her en særlig betydning, fordi begrebet på én gang er *epithymia* og *thymos*, begær og hjerte. Freud taler nemlig om, at libidoen er seksuel uden at være specifikt genital. Derved anbringer han

¹⁴⁸ Jvf. den hegelske analyse af anerkendelsesbegærets dobbeltkontingens som et 'begær efter at blive begæret', der er umiddelbart givet med den menneskelige væren. Denne struktur genfindes i den teologiske doktrin om retfærdiggørelsen ved troen alene, uden praksis og liden og som en tro, der ikke afhænger af, om den kan retfærdiggøres gennem en fænomenologisk erfaring.

psykoanalysen i det ubestemte felt, hvor kopuleringen (*accouplement*) mellem to forskellige eller ens køn tillige er en pardannelse (*appariement*) mellem to lige i et gensidigt anerkendelsesforhold.¹⁴⁹ Freud fremhæves for ikke at forfalde til adfærdspsykologiens alimentære begærsteorier, når han fremhæver, at det seksuelle begær også dybest set handler om anerkendelse og lighed i og gennem den seksuelle forskel.¹⁵⁰ Seksualitetens eksceptionelle betydning for antropologien består i menneskeliggørelsen af en instinktbestemt ømhed "elle réaliser à l'extrême le désir du désir de l'autre, indivisément *epithymia* et *thymos*."¹⁵¹

Lykkens ontologiske følelser og de atmosfæriske stemninger

Kants tale om fornuftens 'udsigt' til det højeste gode, som både tematiseres i moralfilosofien og i religionsfilosofien, har ifølge Ricœur et følelsesmæssigt korrelat i form af en *følelse* af allerede nu at *tilhøre* en orden, hvor spaltningen mellem subjekt og objekt er overvundet. Fornuften har ifølge Kant del i den helhed, den samtidig fordrer som menneskets endnu ikke opfyldte bestemmelse. Udsigten til denne højere orden konkretiseres med to aspekter, nemlig venskabet og idéen, som er skematiseringer af dette tilhørsforhold.¹⁵² I venskabet overvinder hjertets åbenhed bekymringens lukkethed.¹⁵³ Hjertet er på én gang symbolet og organet for de thymiske følelser (modet) og er således modpol til bekymring (*le souci/Sorge*). Hjertets 'disponibilitet' (Marcel) viser sig i

¹⁴⁹ *Op. cit.*, 145.

¹⁵⁰ "[L]a différence des rôles sexuels est essentielle à la libido, mais à travers ces rôles c'est un désir illimité d'affection qui poursuit son propre rêve; la fragilité de ces sentiments tient dans ce double rapport: le désir génital se sublime en tendresse par-delà le sexe, tandis que le désir de reconnaissance en s'incarnant dans la tendresse prend une couleur sexuelle." *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² For en systematisk analyse af Aristoteles' venskabsteori kan henvises til Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 212-220.

¹⁵³ Ricœur: *L'homme faillible*, 120.

offeret og offervilligheden, der sætter sig ud over livets og kroppens grådighed.¹⁵⁴ Venskabet er i forholdet til den anden, hvad hengivenheden og loyaliteten er over for en idé. Begge disse følelser foregriber lykken, idet de intenderer og lover mere, end de kan siges at give eller fuldbyrde. De brydes nemlig samtidig gennem karakterens endelighed, der gør dem individuelt forskellige. Venskab og hengivenhed angiver et spillerum for forskellige orienteringer imod lykken, hvor nogle opholder sig ved tegnene for det absolutte, mens andre er mere sensible over for tilvæksten i magten til at være til.¹⁵⁵

Men også andre følelser kan være skematiseringer af den ontologiske grundfølelse, uden at de betegner et tilhørsforhold til hverken en idé eller et mellemmenneskeligt fællesskab. Visse formløse eller 'atmosfæriske' stemninger (*moods/Stimmungen*) kan siges at have en ontologisk rækkevidde, nemlig for så vidt som de tilhører lykkens typologi som eksempelvis "jouissance, joie, exultation, sérénité".¹⁵⁶ Disse stemningers dybe betydning viser sig i sammenhæng med de skematiserede følelser som venskab og hengivenhed. Men også for disse formløse følelsers vedkommende kan der skelnes mellem forskellige niveauer, idet ikke alle har ontologisk rang.¹⁵⁷ Den atmosfæriske formløse følelse er det indre relat, der svarer til det ubetingedes *unævnelige* og uendelige transcendens.¹⁵⁸

¹⁵⁴ *Ibid.* Ricœur tilslutter sig Lacans linguistiske reformulering af Freuds psykoanalyse som et modtræk til biologistiske og adfærdspsykologiske reduktioner heraf. Se Ricœur: "Image et langage" *Écrits et conférences 1*, 120f.

¹⁵⁵ Ricœur: *L'homme faillible*, 121.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ "Le comble du sentiment d'appartenance à l'être doit être celui où ce qui est le plus détaché de notre fond vital – ce qui est absolu, au sens fort du mot – devient le cœur de notre cœur; mais alors on ne peut le nommer, mais seulement l'appeler l'Inconditionné que la raison exige et dont le sentiment manifeste l'intériorité." *Op. cit.*, 122.

Dialektikken mellem følelse og erkendelse (intentionalitet) er den afgørende ledetråd for Ricœur, idet han hermed vil fastholde en underliggende sammenhæng mellem den transcendentale syntese og analysen af følelsen. Denne sammenhæng, der angives med termen 'objectal', truer med at gå tabt, når følelsen enten betragtes som ren inderlig subjektivisme afskåret fra objektrelationen, eller intentionalitetens objektiveringer betragtes uafhængigt af det følelsesmæssige bånd mellem objektet og subjektet.¹⁵⁹ Dette spil består i den gåde, at noget ydre kan udtrykke en indre tilstand. Den ontologiske dimension i følelsen består som nævnt i, at den kan tilvejebringe en underliggende sammenhæng mellem subjektet og objektet i form af et tilhørsforhold til verden bestemt som kærlighed til væren. Formidlingen beror imidlertid på følelsens iboende intentionalitet, der på én gang er rettet imod en genstand og samtidig lader genstanden spejle den indre følelse – det *smilende* landskab spejler subjektets *munterhed*.¹⁶⁰

Følelsen spiller således 'objektivitetens spil', idet dens intentionelle udtryk forbinder den med verden, eksempelvis tilhørsforholdet til et landskab, der samtidig bliver symbol for den indre følelse. Følelsen lader sig altså kun udtrykke paradoksalt ad omvejen over sprogets objektiveringer, hvor subjektet står over for det intenderede objekt "mais ce paradoxe est seulement l'index pointé vers le mystère du sentiment, à savoir la liaison indivise de mon existence aux êtres et à l'être par le désir et l'amour".¹⁶¹

Denne enhed af inderlighed og målrettethed kan forrådes ved, at den reduceres til en ren subjektiv inderlighed i modsætning til iagttagelse, erkendelse og villen, der alle forholder sig til objektet på distance. For følelsen gælder imidlertid det samme: også den har en intentionel distance indbygget i sig, og derfor er det kun med forbehold, man kan tale om

¹⁵⁹ *Op.cit.*, 101.

¹⁶⁰ *Op. cit.*, 105.

¹⁶¹ *Ibid.*

følelser som mere eller mindre 'dybe'. Denne metafor mister sin gyldighed, hvis den anvendes på bekostning af følelsens relation til objektet. Følelsen rammer og berører os nemlig som noget udefrakommende, eksempelvis når vi rammes af sorg som af en kvasiobjektiv fremmed magt. Sprogets metaforer binder her følelsen sammen med den taktile følesans – vi *berøres* af.¹⁶² Den intentionelle analyse kan således vise, at følelsens *dybde* ikke står i modsætning til dens intentionelle formidling gennem *følelsansens* empiriske metafor.

Lykke, begær og nydelse

Det *thymiske* begær adskiller sig som nævnt fra det åndelige og vitale begær, ved at det ikke er fastlagt af et mål, der opfylder en stræben. Både de epithymiske, vitale behov og den åndelige følelse tilfredsstilles ved, at de når deres mål, som er hhv. *nydelsen* ved tilfredsstillelsen af vitale behov og for den filosofiske *eros*' vedkommende *lykken*, der manifesteres i følelsen af at tilhøre væren, Gud eller det højeste gode. Det thymiske begær er ikke målrettet, men er et begær efter den andens anerkendelse af min *haven*, *kunnen* og *værdsætten*.¹⁶³ Det thymiske begær føres tilbage til sin oprindelige ikke-patologiske sammenhæng i den menneskelige væren, hvorved *haven* ses som personens egensfære i forholdet til den egne krop og i forholdet til boligen som baggrund for ejendomsrettens, arbejdets og økonomiens sfærer, der kan henføres til det antikke *poiesis*-begreb. *Kunnen* er heroverfor det antropologiske modstykke til den etisk-politiske sfære, der kan angives med det antikke *praksis*-begreb, mens *værdsættelsen* har at gøre med den kulturelle sfære af værdier, interne goder, *standards of excellencies* og symboler, der også er indeholdt

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Denne dobbelthed (eller dobbelt-kontingens) består i, at *ego* i sin handlen foregriber *alters* forventninger om oplevelser og handlinger. Jvf. diskussionen af begrebet dobbeltkontingens hos Luhmann: *Soziale Systeme*, 148f, 174f.

i forståelsen af praksis.¹⁶⁴ Disse tre sfærer indgår i et samspil, hvilket komplicerer bestemmelsen af menneskets affektivitet. Værdsættelsens skrøbelighed i den gensidige anerkendelse hos Hegel består i, at den netop ikke er en *viden*, men at den beror på *doxa* (meninger), der ifølge Platon er den ringeste form for viden. Anerkendelsen er således en sårbar form for identitet, omdømmet, der kan rammes af bagtalelse.¹⁶⁵ Thymos adskiller sig fra *eros*' åndelige stræben, der ifølge Platon ikke – som *thymos* – kan tilfredsstilles af *meninger* (*doxa*), men alene af en skuen af den absolutte uforanderlige viden. Platons skelnen mellem *eros* og *thymos* er ikke mindst værdifuld, fordi *thymos* skematiserer *eros* uden selv at være en absolut viden. De økonomiske, politiske og kulturelle sfærer er objektiveret i tegn, tekster og institutioner med en kvasi-objektiv status, som Kant sammenfatter med begrebet *humanitet*.¹⁶⁶ I Ricœurs analyse af den praktiske syntese betegner begrebet *humanitet* en totalitet over for den individuelle karakter. Humanitetens helhed åbnes således ud fra karakterens perspektiv. Moralen konstituerer ifølge Ricœur den tredje term mellem disse to, nemlig personen og respekten.¹⁶⁷ Den sociale eller objektive sfære og dens formidlende rolle forstår Ricœur ud fra en fri brug af Hegels begreb om den objektive ånd.¹⁶⁸ Med analysen af de *thymiske* lidenskaber udvides begrebet om det objektive (og objektale) i den transcendentale syntese hos Kant til at omfatte hele den sociale sfære, som Kant kalder *humanitet*, og som Hegel udfolder under begrebet *objektiv ånd*. Først i denne sfære bliver bevidstheden til en konkret *selvbevidsthed*. Selvbevidstheden manifesterer sig her i den affektive inderliggørelse og overvindelse af fremmedgørelsen fra det ydre,

¹⁶⁴ Se hertil analysen af praksisbegrebet i forbindelse med begrebet 'det gode liv' i Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 202-211.

¹⁶⁵ Ricœur: *L'homme faillible*, 138.

¹⁶⁶ *Op. cit.*, 87, 122.

¹⁶⁷ *Op. cit.*, 86ff.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, 136ff.

verden og objektet.¹⁶⁹ Den objektive sfæres formidlende funktion udspiller sig i kløften mellem *bios* og *logos*, mellem det vitale behov og det åndelige begær efter lykke. Den sociale sfære består således i almengjorte udtryk for det menneskelige værensbegær, der samtidig kan ses som skematiseringer og ufuldstændige konkretiseringer af det absolutte, lykken. Uden disse skematiseringer ville den ontologiske følelse ikke kunne konkretiseres og ville derved forblive adskilt fra det vitale behov. Med sin tese om en oprindelig disproportionalitet mellem erkendelsen og følelsen vil Ricœur vise, hvordan spillet mellem endelighed (nydelse) og uendelighed (lykke) skal forstås. Mens lykken drejer sig om menneskets eksistentielle projekt som helhed, så er nydelsen fuldbyrdelsen af bestemte endelige aktiviteter. Det drejer sig om forskellige bevægelser, der har to forskellige mål. Ved at udskille nydelsen fra lykken bliver det samtidig muligt at give en bestemmelse af *behagets* endelighed, der fastholder det i dets egen ret. Metoden, som skal afprøve tesen, består i at spørge til de to forskellige slags følelser, der afslutter hhv. behovets, kærlighedens og begærets bevægelser.¹⁷⁰ Den affektive kritik udføres i spillet mellem nydelsens og lykkens principper og adskiller sig følgelig fra den moralske kritik af behaget som ondt eller inferiørt. Det er nemlig først i lyset af lykkens princip, at behagets sande endelighed erkendes. Denne endelighed består bl.a. i, at det ikke varer ved, men afrundes og fuldbyrdes. Aristoteles eksemplificerer sin teori om nydelsens perfektion med *synssansen*. Det behagelige syn, øjenlysten, "atteste que le plaisir ponctue et sanctionne mon enracinement organique dans le monde".¹⁷¹ Nydelsen er *fuldkommen*, netop fordi den

¹⁶⁹ *Op. cit.*, 123.

¹⁷⁰ "Car c'est cette dualité de 'fins' qui anime et règle la dualité des 'mouvements', des 'appétits', et qui scinde intérieurement le désir humain." *Op. cit.*, 109.

¹⁷¹ *Op. cit.*, 110f.

afslutter noget og ikke er undervejs.¹⁷² Det legemlige liv, der fuldbyrdes i nydelsen, kan ikke betragtes som en aktivitet blandt andre. Det er nemlig den eksistentielle betingelse for alle andre aktiviteter, som udtrykkes med aforismen *Lev først, filosofér bagefter!* Livets perfektion i nydelsen er en fuldkommenhed, der giver lykken en skikkelse i øjeblikket. Den er en sammentrængning af lykken i øjeblikket, der truer med at standse handlingens dynamik i fejringen af selve det at leve.

Forholdet mellem lykkens og nydelsens principper nærmer Ricœur sig gennem iagttagelsen af følelsens evne til fordobling ("je puis souffrir de jouir et me réjouir de souffrir"),¹⁷³ der viser fordoblingens refleksivitet, idet den rangordner følelserne i forholdet til nydelsens princip. Heri ligger en immanent kritik af nydelsen, der som et 'løfte og pant' indvarsler lykkens princip uden at nævne det: "une critique elle-même sentie plus que pensée, quelque chose comme un mécontentement dans le simple plaisir qui ne serait pas signe et promesse et arrhes du bonheur."¹⁷⁴

Alternativet til en moraliserende kritik af nydelsen er følgelig en kritik, der tager udgangspunkt i nydelsens perfektion i lyset af det gode, sådan som Aristoteles anbefaler at gøre i sin etik. Det, som lykken transcenderer, er ikke nydelsens mangelfuldhed eller mindreværd, men selve nydelsens perfektion. Kun således kan nydelsens sande og oprindelige endelighed vises forud for al mangel og dårlighed, som den ofte forveksles med.¹⁷⁵ I kritikken af de traditionelle filosofiske traktater om passionerne og af Kants antropologi trækker Ricœur samtidig på deres

¹⁷² "Aristote est donc ici le bon guide; il a résisté énergiquement à toute la tradition antérieure qui voyait dans le plaisir une 'genèse', un 'processus', une errance 'illimitée', et finalement la source d'une sorte de malheur d'exister;" (*Eth. à Nic.*, X, 1174 a, 16-17.)." *Op. cit.*, 110.

¹⁷³ *Op. cit.*, 109.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Op. cit.*, 110.

fortrængte, implicitte bevidsthed om følelserne, som bekræfter, hvad Hegel, Platon og Aristoteles siger eksplicit om den menneskelige værens affektive kompleksitet.¹⁷⁶ Metoden er således at fremhæve underbelyste facetter af eksempelvis Thomas, Descartes, Kant eller Kierkegaards antropologier gennem en dialektisk modstilling af begreberne endelighed og uendelighed, der tillader at fremhæve utænkte eller implicitte tanker.

Karakterens selvafgrænsning og lykke som ontologisk følelse

I analysen af den *praktiske* syntese, hvor handling og vilje bestemmer forholdet til objektet, fremhæver Ricœur en vifte af synteser, der opviser et spil mellem endelighed og uendelighed. Det gælder også den affektive analyse af personen eller gemyttet, der formidler mellem hhv. karakterens endelighed og viljens uendelige mål: *lykken*, som alle handlinger og al stræben ifølge Aristoteles retter sig imod.¹⁷⁷ For at nå et rigtigt begreb om lykken må man tilsidesætte analogien fra det umiddelbare begær og dets tilfredsstillelse ved resultatet, overvindelsen af vanskeligheden, løsningen af problemet, opfyldelsen af ønsket etc. Kants til sidesættelse af lykken som motiv for moralen skærper blikket for lykkens sande væsen som menneskets eksistentielle projekt, der som nævnt er en *helhed* og ikke en *sum* (af alle behov). Behovene fremstår på denne baggrund som partikulære intentioner, der er nedfæstede i livet. Lykken skal ikke forbindes med menneskets evne til at begære, men med spørgsmålet om menneskets *ergon*, altså dets eksistentielle projekt, som det sker hos Aristoteles. Men hvordan sker overgangen fra at tænke lykken som tilfredsstillelsen af summen af alle tilbøjeligheder til at tænke den som en helhed, spørger Ricœur. Menneskets særlige gerning (*œuvre/ergon*), der adskiller sig fra summen af alle tilbøjeligheder og deres partielle intentioner, kan kun fastholdes som en fornuftens

¹⁷⁶ *Op. cit.*, 124ff.

¹⁷⁷ *Op. cit.*, 81f.

fordring om totalitet. Det gør Kant, når han taler om, at fornuften har et 'udblik til en højere tingenes orden', der samtidig er det sted, hvor fornuften risikerer at fortabe sig i illusioner.¹⁷⁸ Fornuftens fordring om helhed er en fordring om *mening*, og formidlet af denne fordring er den en tilfredsstillelse af et begær om et 'bevidst liv'. I *Soi-même comme un autre* belyser Ricœur tesen om eksistensbekræftelse som ide og som fuldbyrdelse gennem en tilnærmelse mellem Kant og Aristoteles. Fornuftens begær bestemmes her som en forøget bevidsthed om livet som 'mit' livsprojekt, der bekræftes i eksistensfølelsen.¹⁷⁹ Ricœur fremhæver således livsbekræftelsens kvasiempiriske karakter hos Aristoteles, der ikke lader sig begrænse til bekræftelsen af den kontemplative livsform: "La conscience n'est pas seulement conscience de la perception et de l'activité, mais conscience de la vie [...]. La conscience d'exister et la joie de la conscience d'exister."¹⁸⁰ Vennens eksistens er ifølge Aristoteles nødvendig for denne livsfuldbyrdelse, som Ricœur fremhæver over for en intellektualistisk udlægning af det gode liv. Tilsvarende finder han en ny attestationsfigur i den Nikomakæiske Etiks VI. Bog, hvor Aristoteles sammenligner *phronesis* med *aisthesis*,

Cette évidence expérientielle est la nouvelle figure que revêt l'*attestation*, quand la certitude d'être l'auteur de son propre discours et de ses propres actes se fait conviction de bien juger et de bien agir, dans une approximation momentanée et provisoire du bien-vivre.¹⁸¹

¹⁷⁸ *Op. cit.*, 83.

¹⁷⁹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 218.

¹⁸⁰ Her tangerer Ricœurs antropologi grundtemaet (*bewusstes Leben*) i D. Henrichs selvbevidsthedsteori, som har været belyst ovenfor. Den karakteristiske forskel er som nævnt, at Henrich ikke tillader andethed, venskab, anerkendelse og gensidighed at være ontologiske betingelser for selvrealisering og livsfuldbyrdelse.

¹⁸¹ *Op. cit.*, 211.

Denne fordring om det gode liv er den uendelige pol, der lader *karakteren* fremstå som et endeligt perspektiv. Karakter og vane har i det foregående været belyst som 'selvfølelsens mekanisme' i Hegels antropologi og skal her uddybes med spillet mellem karakter og lykke. Personen udgør den praktiske synteses tredje term, idet den praktiske syntese griber over på den affektive formidling af lykken som den menneskelige værens helhed.

Karakter betegner heroverfor hos Ricœur de individuelle 'livsformlers' former for indsnævring og begrænsning, der viser sig i vore idéer, overbevisninger, værdier, tegn, værker, redskaber og institutioner. Det eksistentielle projekt er således udspændt imellem på den ene side fordringen om helhed og karakterens lukkethed på den anden, der udgør en disproportionalitet mellem det umådelige og det bornerte og indsnævrede. Lykken er således en retningsgivende horisont og ikke kun en skematiseret erfaring.¹⁸²

Karakterbegrebet sammenfatter forskellige aspekter af endelighed som "perspective, dilection originaire de soi-même, persévération et inertie".¹⁸³ Disse aspekter anskues som en helhed, nemlig som totaliteten af min eksistens' endelighed som en blanding af kontingens og nødvendighed.¹⁸⁴ Dette udgør motivernes nulpunkt eller det *praktiske* perspektiv, der i den transcendentale syntese svarer til legemlighedens 'her' som perspektivernes nulpunkt.¹⁸⁵ Karakterbegrebet belyses først og fremmest med analysen af *vanen*, som Ricœur udlægger dialektisk ud fra *følelsen* i tilslutning til Descartes. Vanen er en begyndende selv fremmedgørelse, der er mulig takket være evnen til hhv. at *lære* og til at *indsnævre*.

¹⁸² Ricœur: *L'homme faillible*, 85. Således skal det forstås at 'det gode' hos Aristoteles er et ikke-mætteligt begreb. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 203

¹⁸³ Ricœur: *L'homme faillible*, 75.

¹⁸⁴ For en systematisk redegørelse for forskydningerne i Ricœurs tre analyser af karakterbegrebet, se Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 144-148.

¹⁸⁵ Ricœur: *L'homme faillible*, 41f, 79.

Mennesket er således i stand til at forandre sig selv gennem sine egne handlinger. Vanen viser, at min kunnen ikke består i at begynde, men primært i at fortsætte noget, der allerede er begyndt. Gennem vanen efterligner mennesket nemlig det allerede givne og medfødte. Det tillærte bliver det erhvervede (*habitus*), der samtidig bliver det indsnævrede (*contracté*).¹⁸⁶ Derved bliver vanen en dialektisk modpol til følelsen. Hvor følelsen *overrasker* os, da fikserer og indsnævrer vanen det felt, hvor vi er *disponible* (modtagelige for overraskelser). "L'habitude prend alors dans la vie la signification inverse de l'émotion qui, selon l'admirable intuition du *Traité de Passions* de Descartes, commence et recommence dans la 'surprise'."¹⁸⁷ De sande vaner er imidlertid ikke automatikker. Det er nemlig disse mest plastiske vaner, der for alvor viser vanens tvetydighed som en frihedens tilbagevenden til naturen. Disse vaner er i særlig grad åbne for diametralt modsatte tydninger, nemlig som livets automatiseringer (inerti) og som livet, der evner at lære (spontanitet).¹⁸⁸

Som tidligere nævnt udgør personbegrebet i den praktiske syntese den mellemterm mellem lykke og karakter (vane), der sættes af moralen. Denne praktiske formidling bringer ganske vist den eksisterende person i et vist forhold til sig selv, men den er endnu ikke fyldestgørende som

¹⁸⁶ Begrebet *contracter* betyder dels at blive *smittet af*, dels at *ikklæde sig* noget, der begge er indeholdt i det tyske *Anziehen*. I Schellings *Weltalter*-fragmenter bruges begrebet *Anziehen* om Guds *contraction* af væren, der går forud for Guds frie handlen, man *tager sig sammen* før en beslutning. Denne bevægelse er en nødvendig betingelse for den akt (*Ent-Scheidung*), hvormed Gud ifølge Schelling skaber. I Schellings spekulative teologi er Guds selvbegrænsning, der muliggør friheden og ordet, et modbegreb til Gud som destruktiv *ekspansion*. I *kontrakt*-begrebet, pagtslutningen, ligger en tilsvarende frivillig gensidig binding og selvbegrænsning af parterne. For en udlægning af dette begreb i sammenhæng med analysen af vanen som *Anziehung* i Hegels antropologi kan henvises til S. Žižek: *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, 18-27, 44f.

¹⁸⁷ Ricœur: *L'homme faillible*, 74.

¹⁸⁸ *Op. cit.*, 74.

en filosofisk antropologi – heller ikke ifølge Kant.¹⁸⁹ I Kants begreb om 'gemyttet' som bevidstheden om eksistensen ligger den positive side af det affektive forhold til moralloven, som Ricœur vil fremhæve som enheden bag om Kants etiske dualisme mellem sansning og fornuft. I Kants egen antropologi finder Ricœur som nævnt kun den negative, faldne side af menneskets endelighed udfoldet. "Mais le Kantisme nous abandonne ici: son *Anthropologie* n'est pas du tout l'exploration de l'originaire, c'est une description, de l'homme dans la perspective des 'passions' et du dualisme éthique."¹⁹⁰ Den mere oprindelige bestemmelse af *gemyttet* kan imidlertid afdækkes med Kants egen erkendelseskritik som ledetråd.¹⁹¹ Den bestemmer nemlig objektaliteten på det oprindelige niveau og ikke som hans morallære, der kun tillader at se det oprindelige gennem det faldne, og som derfor kun ser det som en mangel. Objektaliteten er imidlertid givet for den transcendentale refleksion som et naturens lys. Denne analogi skal muliggøre at afdække det særlige *begrænsningens* princip, der ikke allerede er det radikale ondes princip. Affektive begreber som *respekt* og *agtelse* peger frem imod den underliggende forbundethed mellem subjektet og objektet, der i endnu højere grad kommer til syne i analysen af følelsernes sfære.¹⁹²

Med værensbegrebet og de såkaldte ontologiske følelser betegner Ricœur den dimension, hvor subjektet og objektet er forbundet med hinanden i den menneskelige erfaring. Spaltningen eller disproportionaliteten ligger heroverfor i erfaringen af, at subjektet i *erkendelsen* står over for objektet, hvor betydningen og sansningen spiller sammen, og i *handling-*

¹⁸⁹ *Op. cit.*, 89f, 94ff.

¹⁹⁰ *Op. cit.*, 95.

¹⁹¹ Jvf. *Temps et récit III*, 68f.

¹⁹² I en anden sammenhæng viser Ricœur, hvordan *følelsen* i Kants moralfilosofi er en kilde til aporier. Autonomien afficeres således i stigende grad af termer som 'agtelse', 'fornuftens faktum', personers eksistens og pluralitet. Denne liste kulminerer med Kants analyse af det radikale onde som hang. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 247-254.

en, hvor viljen møder modstand, og hvor den begrænses af hensynet til den anden person.

Med analysen af følelsens sfære, den affektive skrøbelighed, skal den filosofiske antropologi så vidt muligt nærme sig en konkretiseringsgrad, der svarer til patetikken, men uden at miste sin filosofiske gennemsigtighed og universalitet.¹⁹³ Analyserne af erkendelsen og den praktiske syntese angiver på en abstrakt måde den universalitet, Ricœur søger at integrere i analysen af følelsen som den sfære, hvor subjektet og objektet er forbundet. Denne forbundethed skinner ganske vist kun glimtvis igennem i de særlige følelser, der har at gøre med fornuftens udblik til en værensorten, hvor spaltningen er overvundet. Denne følelse betegnes som sagt som *unævnelig*, men samtidig som fundamental som 'hjertets hjerte' og det ubetingede. Den er *absolut* i betydningen frigjort fra livets, selvopretholdelsens og bekymringens vitale grundvilkår.¹⁹⁴ Den fremstår som et spil mellem en bekræftelsens glæde midt i endelighedens sorg, angst og lidelse. Primærbekræftelsens særlige følelse udgør således en grundtone eksempelvis hos Spinoza, der adskiller sig fra negationsfilosofiens tragiske grundtone. Men da den er sammensat af en positiv (glæde) og en negativ pol (sorg og angst), kan den mistænkes for at opløse sig selv. Det er imidlertid ikke tilfældet ifølge Ricœur, men er mere et udtryk for denne følelses skrøbelige karakter. Modsætningsforholdet mellem angsten og lyksalighedens følelsesmæssige tonaliteter har nemlig deres kognitive modstykke i værenstænkningens spekulative sondring mellem *via negativa* og *via analogia*, der gensidigt forudsætter hinanden. Den ontologiske følelse afdækkes således gennem angsten. Hvis væren nemlig er, hvad det værende ikke er, er angsten den onto-

¹⁹³ Refleksionens ethos er begrundet i etikens universalitet. Ricœur fremhæver, hvordan Aristoteles' retfærdighedsbegreb (*mesotes*) anticerer Kants universaliseringsprøve. Hos begge understreger han spillet mellem pathos (behov, omsorg, affektivitet) og ethos. Se *op.cit.*, 238.

¹⁹⁴ Ricœur: *L'homme faillible*, 95.

logiske forskels følelse *par excellence*. Men det er ikke desto mindre glæden, der bevidner, at vi *participerer* i den væren, der mangler ved det værende:

[C]'est pourquoi la Joie spirituelle, l'Amour intellectuel, la Béatitude dont parlent Descartes, Malebranche, Spinoza, Bergson, désignent, sous des noms divers et dans des contextes philosophiques différents, la seule 'tonalité' affective digne d'être nommée *ontologique*.¹⁹⁵

Den ontologiske følelse gives altså kun som brudt af en dialektik mellem angst, sorg og glæde, og den er det affektive modstykke til den helhed, fornuften ifølge Kant fordrer, men kun erfarer i glimt inden for sine egne grænser.¹⁹⁶ Dette udblik hos Kant spiller en central rolle for Ricœur som det punkt, hvor den teoretiske, den praktiske og den ontologisk/religiøse dimension mødes i en ontologisk *følelse*. Den begrunder i sidste ende, at fornuften i forhold til moralloven skal kunne betragte sig selv som alment lovgivende også i forhold til naturen: 'Du skal handle som om maksimen for din handling gennem din villen skulle blive en almen-gyldig *naturlov*.'¹⁹⁷ Men samtidig er denne forståelse af viljens uendelighed forbundet med et følelsesbestemt tilhørsforhold, der modificerer en ren (hysterisk) voluntarisme.

Selvet som konflikt

Ricœur vil som nævnt overvinde en reduktiv analyse af følelserne, der modstiller tanke og følelse på en udialektisk måde. I forlængelse af traditionen skelner Ricœur, som det er fremgået, mellem forskellige

¹⁹⁵ *Op. cit.*, 122.

¹⁹⁶ *Op. cit.*, 83.

¹⁹⁷ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke IV, Berlin 1913, 279. [Min kursivering,CP]

typer af følelse, temperament, begær og lidenskab inden for en ontologisk rangorden. Med sin fremhævelse af modets og vredens tvetydige thymiske følelse, vil Ricœur betone det konfliktsuelle, uberegnelige som det menneskelige gemyts genuine signatur, der kombinerer dristighed med rastløshed. De thymiske følelser udgør en særlig fejlbarlighedsstruktur, der, skønt de i sig selv er uskyldige og konstituerende for mennesket forud for faldet, muliggør tabet af uskylden (faldet). Ricœur lægger hermed afstand til en antropologi, der kun bestemmer endelighed ud fra faldets perspektiv, og som derfor ikke har blik for endelighed som en sat, skabt endelighed, en oprindelig god begrænsning – over for en slet uendelighed.¹⁹⁸ Det er ikke tilfældigt, at Ricœur anvender bibelske og teologiske begreber, eftersom han med denne antropologi er optaget af at bestemme forholdet mellem den oprindelige godhed og det radikale onde i adamsmytens førfilosofiske antropologi. Skrøbeligheden er her stedet, hvor det onde på gådefuld vis kommer ind i verden og fordunkler den uden at ophæve verdens skabte endelighed som god. Det drejer sig om det ondes mysterium *vis à vis* skabelsens oprindelige godhed.

Ricœurs lære om følelserne indgår således i en filosofisk antropologi, der tegner et omrids af mennesket som en helhed af forskellige kognitive, praktiske og affektive synteseer og strukturer, der vel at mærke ikke er realiserede, men som snarere skinner igennem erfaringerne af det disproporcionale og ufuldbyrdede. Derved fungerer Ricœurs antropologi også som en slags prolegomena til hans egne eksegetiske og hermeneutiske undersøgelser af det ondes symbolik: symbolske, mytiske og teologiske tolkninger af de erfaringer af fejlen, der er overleveret i traditionen. Dette sigte ligger formelt set på linje med Kierkegaards værk *Begrebet Angst* med undertitlen "en simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden", som

¹⁹⁸ Ricœur: *L'homme faillible*, 162, og samme: "Penser la Création" i *Penser la Bible*, 69.

Ricœur selv henviser til som en inspiration for sit eget projekt.¹⁹⁹ Det må understreges, at der er tale om en *strukturel* parallel, hvor ligheden består i at betone den affektive skrøbelighed som stedet, hvor overgangen fra uskyld til skyld bliver mulig. Den afgørende forskel kan siges at ligge i den positive rolle, Ricœur tildeler det særligt thymiske begær og dets konfliktsuelle karakter som formidling af den menneskelige værens helhed. Her synes Kierkegaard snarere at tegne billedet af menneskets helhed udelukkende ud fra dets faldne status. Et afgørende motiv for Ricœur er imidlertid at fastholde spillet mellem det oprindelige over for det brudte og faldne i forhold til Kant og til den ensidige negationsfilosofi, han også finder hos Sartre og Heidegger. Det thymiske begærs afgørende betydning i forhold til den ontologiske følelse og lykken er, at kun det thymiske begær er i stand til at skematisere eller konkretisere lykken socialt og individuelt. Med denne skematisering udstrækkes den transcendentale indbildningskraft til følelsens felt, og takket være dens dynamik kan mennesket gå fejl af dets bestemmelse, idet det forveksler begærets objekter, som skematiseringen udkaster, med det absolutte, helheden og lykken. Mennesket kan med andre ord fristes til at gøre et symbol for helheden til et *idol*, hvorved lidenskabens forvandles til en patologisk eller fanatisk rastløshed.²⁰⁰

Med begrebet fejlbarlighed vil Ricœur afdække selvet som konflikt (disproportionalitet). Derfor gælder det om at fastholde, at erkendelsens syntese sker på afstand og under forudsætning af spaltningen mellem subjekt og objekt. I første omgang er følelsen det, der forbinder subjektet med objektet. Analysen af følelsen viser imidlertid, at selvet også *inden* i sig selv er en konflikt. Følelsen afdækker i sin inderliggørelse af alle relationer til verden en indre spaltning mellem selvet og selvet, mellem

¹⁹⁹ Ricœur: *Histoire et vérité*, 331.

²⁰⁰ Ricœur: *L'homme faillible*, 147.

legeme og sjæl, der kalder på en ny formidling i form af det thymiske begær.

Cette disproportion du sentiment suscite une médiation nouvelle, celle du *thumos*, du cœur; cette médiation correspond, dans l'ordre du sentiment, à la médiation silencieuse de l'imagination transcendante dans l'ordre de la connaissance.²⁰¹

Den thymiske mediation manifesterer sig som en indre konflikt og skrøbelighed, der er menneskets mest oprindelige kendetegn. Analysen af det thymiske begær viser, at selvom de reelle følelseskonflikter altid er forbundet med ydre tilfældige anledninger – hvor magten til at bekræfte møder modstand fra naturbestemte, sociale og kulturelle kræfter uden for den enkelte – kan denne konflikt kun inderliggøres, fordi mennesket i forvejen inden i sig selv er en latent splittelse.²⁰²

Analysen af de antropologiske negationer og synteser som gentilegnelse af uraffirmationen forskydes således fra (over)betoningen af den transcendente indbildningskraft hos Kant og Heidegger i retning en mere Hegel-inspireret teori om *anerkendelse* som menneskets ontologiske grundtræk. I sine senere værker udfolder Ricœur religionsfilosofiske, hermeneutiske, etiske, og psykoanalytiske perspektiver heri.

²⁰¹ *Op. cit.*, 148.

²⁰² "Nul conflit entre nous-même et quelque instance susceptible de nous conférer une personnalité d'emprunt ne pourrait être introjeté si nous n'étions pas déjà cette disproportion du *bios* et du *logos* dont notre 'cœur' souffre le discord originaire." *Op. cit.*, 148.

Kapitel 3.

Fejlbarlighed og det ondes symbolik

Imaginær variation som rekapitulerende refleksion

I det foregående er der blevet redegjort for forholdet mellem patetikken og den filosofiske analyse af fejlbarligheden. I nærværende kapitel uddybes spillet mellem patetik og fejlbarlighed ud fra indholdsmæssige og metodiske perspektiver, som lægger op til tematiseringen af det ondes mytiske og symbolske formidlinger. Ricœurs hermeneutiske refleksionsmodel udvikles metodisk som en symbol- og mytehermeneutik, der udskyder spørgsmålet om væren og det absolutte. Et mere systematisk meningsarbejde med mytens og religionens betydningssystemer vil give en mere kvalificeret besvarelse end en direkte ontologi eller teologi. Med Husserls begreb om 'imaginær variation' skitserer Ricœur i slutningen af *L'homme faillible*, hvordan overgangen mellem patetikken og den filosofiske refleksion over fejlbarlighed gribes an og udfoldes i *Symbolique du mal*. Denne hermeneutiske og fænomenologiske formidlingsidé vil i det følgende blive uddybet ud fra Hegels begærsteori og i lyset af patetikkenes syndsteologiske perspektiver.

Erkendelse, handling og følelse er ikke blot tre sidestillede synteser. Handlingsaspektet indeholder nemlig både frembringelsens enhed af idé og materie og personens inkarnation i rollen som håndværker, opdrager, lovgiver etc. Begge aspekter af handlingen forenes i en omfattende refleksionsbevægelse, hvor ideen, ordet og handlingen vender tilbage til selvet efter at være gået igennem syntesernes fordoblinger. Den fejlbarlighed eller skrøbelighed, der herved afdækkes, hører til menneskets oprindelige bestemmelse forud for faldet. Begrebet fejlbarlighed står og falder imidlertid for Ricœur med muligheden for *gennem* det faldne at tematisere uskylden. Den metode, der skal gøre det muligt, består i det,

der i Husserls fænomenologi kaldes 'imaginær variation', hvori refleksionen gennemkrydser og trodser det mislykkede og realiserede. Refleksionen genvinder herved en tale om mennesket, der trods faldet ikke fikserer eller reducerer den menneskelige væren til skyld og tragisk endelighed. Denne type refleksion er inspireret af mytens og symbolets indirekte belysning af det menneskelige vilkår og peger på den underliggende systematiske sammenhæng mellem *L'homme faillible* og *La symbolique du mal*.²⁰³ Bevægelsen gennem det faldne til det oprindelige og uskylden sker imaginært, eksempelvis i den mytiske forestilling. En sådan fremgangsmåde kræver ingen særlig åbenbaringskategori, men ligger inden for filosofiens rækkevidde som en eksistenspoetisk selvudlægning. Den filosofiske brug af imaginationen er uundværlig som en afdækning af det mulige. Den tillader at tematisere *uskylden* som imaginær variation, der lader fejlbarligheden træde frem som mere oprindeligt end skylden hinsides faldets tilstand. At sige at mennesket er så ondt, at vi ikke mere kender betydningen af godhed, er nemlig en selvophævende måde at tale på, der samtidig ophæver betydningen af det onde.²⁰⁴

Ricœurs refleksion over Rembrandts selvportrætter eksemplificerer den 'imaginære variation' som idé og metode.²⁰⁵ Ricœur rejser spørgsmålet om identiteten mellem maleren Rembrandt og portrættet af ham, mellem første-person- og tredje-person-perspektivet. Den malede person i agttager nemlig selv beskueren af billedet og derved opstår en flerhed af perspektiver. Rembrandts serier af selvportrætter demonstrerer, at

²⁰³ "Il n'est pas contestable que c'est seulement à *travers* la condition actuellement mauvaise du cœur de l'homme que l'on peut discerner une condition plus originale que toute méchanceté [...]. Mais que veut dire 'à travers'? La transparence de l'originale à travers le déchu signifie que l'avarice, la tyrannie, la vaine gloire, premières dans l'ordre de la découverte, désignent d'elles-mêmes l'avoir, le pouvoir et le valoir comme premiers dans l'ordre de l'existence." *Op. cit.*, 160.

²⁰⁴ *Op. cit.*, 161.

²⁰⁵ Ricœur: "Sur un autoportrait de Rembrandt", i Ricœur: *Lectures* 3, 13ff.

identiteten, selvet, bliver synligt gennem en serie af imaginære og malede variationer, der ikke mindst også omfatter selvkarrikaturer. I disse selvportrætter er selvet konstitueret i spillet mellem malerens, portrættets og beskuerens blikke. Den imaginære variation er således ifølge Ricœur ikke en særfunktion, men er konstituerende for både jegets og genstandens enhed.²⁰⁶

Den imaginære variation indgår i et begreb om dømmekraften som 'rekapitulerende refleksion',²⁰⁷ der forbinder i de tre synteser i Ricœurs antropologi.²⁰⁸ Helheden foregribes og skematiseres gennem erindrings og forventningens udkast, der formidles gennem imaginationens variationer og gemyttets affektive stemthed. Dømmekraften forstås her som en fornuft, der rekapitulerer det oprindelige igennem det faldne ved hjælp af tilegnelsen af de symboler og myter, hvor erfaringerne af den onde vilje manifesteres i en bekendelsens fænomenologi. Værdier, motiver og projekter, der søges konkretiseret gennem handlen, sættes og vurderes således af en refleksion eller dømmekraft, der selv er dannet af disse erfaringer af spillet mellem det faldne og uskylden. Denne rekapitulerende refleksion bringes særligt, men ikke udelukkende, til orde i det religiøse sprog og dets forlængelse i æstetikken. Refleksionen kan derved komme til at indeholde et vigtigt element af tragisk visdom uden at prisgive tænkningen til patetikens

²⁰⁶ Dette element af 'konstruktivisme' udgør netop ifølge J. Simon *tegnets* væren, som er den hermeneutiske indsigt, der tager sin *filosofiske* begyndelse hos Aristoteles, og som uddybes af Kant og Husserl. Det er indsigten i, at mennesket ikke kun – i mangel af bedre – lever af at høre og tro, men at det grundlæggende har sin virkelighed gennem tydingen af det set og hørte, der derfor konstituerer virkeligheden *for os*. "Aber auch das, was man selbst sieht, sieht man in der Unterscheidung, ob es einem wohl geglaubt wird oder nicht. Es wird geglaubt, wenn die anderen es in *ihrem* Handeln *für wahr* nehmen. Diese Unterscheidung im Sehen konstituiert ein Begriff von Wirklichkeit." J. Simon: *Philosophie des Zeichens*, 14.

²⁰⁷ Ricœur: "Puissance de l'affirmation", i Ricœur: *Historie et vérité*, 334.

²⁰⁸ Ricœur: *L'homme faillible*, 51, note 6.

meningståger.²⁰⁹ Disse risikerer at føre til tanke- og handlingslammelse, og heroverfor drejer det sig for Ricœur om at udarbejde et imaginært og affektivt spillerum for refleksionen, der samtidig fastholder mulighederne for erkendelse og handlen (logik, ret og etik). Den eksistentielle negativitet når ganske vist et yderpunkt med den tragiske erfaring. Denne erfaring indebærer som nævnt en særlig arkaisk *usamtidighed*, der har en pendant i de bibelske profeters fremdragelse af andre tidsperspektiver end nutidens, hvormed de radikalt omtolker fortid og fremtid.²¹⁰ Deri ligger ikke blot en kritisk afstand til samtiden, men tillige en åbning mod den oprindelige bestemmelse. Gennem det negative (det tragiske og profeternes domsforkyndelse) bliver denne bestemmelse igen gjort tilgængelig for en samtid eller hverdag, der har *glemt* både angsten og den oprindelige bestemmelse med mennesket: urbekræftelsen, der netop selv er karakteriseret ved at være usamtidig med de eksistentielle negationer. Myterne om det ondes opkomst og overvindelse udgør det forestillingsmæssige modstykke til denne rekapitulerende refleksionsmodel (*réflexion récupératrice*).²¹¹ I Ricœurs socialetik gør sig en lignende struktur gældende mellem det 'glemte ønske om at ville være sammen', som ifølge H. Arendt er bærende for forståelsen af institutionerne, over for en redyrket kontraktteoretisk og procedural forståelse af institutioner som 'regler for fordeling' af goder og byrder, fordele og ulemper hos J. Rawls. Fiktionen om en oprindelig kontrakt slutning fortolker Ricœur i

²⁰⁹ Den *tragiske* visdom ligger bl.a. i at lære gennem det forfærdendes renselse (*katharsis*). Således viser den tragiske lære hen til en *moralisk* visdom uden for det tragiske. Denne moral består ifølge Ricœur i en *overbevisning*, der som en skrøbelig balance kan tænkes som etikkens praktiske mulighed, når etikkens mål (Aristoteles) og moralens normer (Kant) har destrueret sig selv i den tragiske konflikt, som henholdsvis det etiske mål og den moralske norm selv fremkalder og tilspidser. Den således belærte overbevisning kalder Ricœur 'kritisk phronesis'. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 287f.

²¹⁰ Ricœur: "Puissance de l'affirmation", i Ricœur: *Historie et vérité*, 318f.

²¹¹ Ricœur: *Historie et vérité*, 334.

lyset af et oprindeligt, ikke *fiktivt*, men *glemt* ønske om at ville være sammen. Ønsket forlener det sociale bånd med en følelsesmæssig dimension og gør magten til en *power-in-common* og en *power-to-do*, der går ud over en rent formel regulering af modstridende interesser. Ricœur er interesseret i spændingen og den delikate balance mellem retfærdigheden som uformel *sans* over for retfærdigheden ifølge formelle regler og principper.²¹²

Rekapitulationens hermeneutik indeholder en refleksiv distance over for mytens og patetikens umiddelbarhed, der truer med at opløse sig selv i en tåge af mening og godtkøbssandheder. Den holder således en kritisk distance til talen om disproportionalitet hos Pascal. Hvis den førfilosofiske patetik kommer til at stå alene som eksempelvis hos Pascal, er der en fare for, at der ses bort fra gensidigheden, det andet menneskes konstitutive betydning for selvet også i dets eksistentielle nød og ensomhed.²¹³ Selvrefleksion er ikke blot selvrealisering, men er tillige selvtilægnelse. Negationsakterne indebærer, at selvet billedligt talt må prisgive sin sjæl for at genvinde den i en fornyet og gyldig skikkelse. Denne selvtilægnelse sker i en bevægelse, der fører refleksionens aktive synteser tilbage til selvets passive synteser, hvortil Ricœur med Husserl henregner den legemlige kunnen, den indre tidsbevidsthed og den affektive (be-)stemthed. Det passive aspekt ved eksempelvis den egne krop eller ved følelsen overses, hvor refleksionens selvoverskridelse ikke føres tilbage til personens legemligt inkarnerede og affektive identitet. Som imaginær variation, der gennem den mytiske, tragiske eller profetiske eksistenspoetik gennemkrydser samtiden, har patetikken sin afgørende betydning som afdækning af mulighed og dybde, men ikke som handlingsanvisning.

²¹² Jvf. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 277f.

²¹³ Jvf. Ricœurs forbehold over for Pascals begreb om disproportionalitet som antropologiens grundbegreb. Ricœur: *Réflexion faite*, 24.

Den hegelske begærsteori

Ricœurs sondring mellem refleksionens metodiske reduktioner og den ontologiske kompleksitet af aktive og passive synteser, som disse reduktioner afdækker, viser, hvordan refleksionen er konkret og betinget. Det rene refleksionssubjekt kan ikke føres tilbage til en oprindelig selvbevidsthed, men den refleksive analyse kan rydde grunden for en genoptagelse af spørgsmålet om personens historiske bevidsthed og dens faktiske muligheder for at forholde sig til sig selv. Refleksionens frihed ytrer sig herefter som en fortolkningsfrihed, der er kendetegnet ved at være bundet til fænomener, ytringer, ord, tegn og handlinger, refleksionen ikke længere kan komme bag om til en ren bevidsthed eller en ren frihed. Selvforholdets bevægelige synteser gribes i refleksionen, der sætter eller afsætter det givne og væsensmæssige. Symbolet er den mest oprindelige kilde til denne selvrefleksion, som lokaliseres i 'hjertet' (*thymos*) som symbol for personens midte. I dette udtryk ligger allerede en tolkning og ikke et entydigt tegn eller begreb.

Denne væren er imidlertid en problematisk og på mange måder fremmedgjort væren. Ricœur taler om et 'intet i eksistensens centrum', som selvrefleksionen opdager – eksempelvis gennem angsten – som en bevidsthed om frihedens uendelighed.²¹⁴ Det skyldes ikke kun, at refleksionens abstraktioner og spaltninger er blevet forstærket i den moderne videnskabelige kultur, som derved kan siges at have undergravet den umiddelbare symbolske væren. Selvom dette motiv også spiller en vigtig rolle for Ricœur, er refleksionens værensmangel imidlertid ikke et hul, der uden videre kan udfyldes med symboler. Refleksionens meningsarbejde består primært i en kritisk undersøgelse af det umiddelbart givnes givethed, og dette arbejde er nødvendigt på grund af løggen, fantasmet og det onde, som på en mere radikal og gådefuld måde har fremmedgjort identiteten, eksempelvis i det givnes

²¹⁴ Ricœur: "Religion, athéisme, foi", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 442.

selvfølgeligheder. Det er således ikke først med den moderne kultur, mennesket er blevet kastet ud i refleksionens selvspaltninger. Spaltningen erkendes derimod som et grundtræk ved menneskets væren, som adskiller den fra andet værende, og derfor er denne antropologi også en ontologi, der foregribes i myte og patetik.

Den bibelske adamsmyte handler for Ricœur om dette vilkår. Det fremgår af hans to længere analyser i *Symbolique du mal* og *Penser la Bible*. Mennesket er fremmed for sin oprindelige bestemmelse og er derfor henvist til et fortsat (menings-) arbejde, hvori det tillige udarbejder sig selv. Erkendelsens og etikkens indirekte forhold til sandheden, forstået som det gode eller 'sande liv' (Proust), gør forholdet til symbolets umiddelbare og direkte tale kompliceret.²¹⁵ Adamsmyten skildrer således ikke en oprindelig enhed, men opregner en række oprindelige forskelle (himmel/jord, gud/menneske, mand/kvinde, bevidst/ubevidst, godt/ondt, dyr/menneske, liv/død etc.), der er konstituerende for selvbevidstheden.²¹⁶ Med benævnelsen 'mythe adamique' i stedet for den gængse tale om *syndefald* lægger Ricœur afstand til en orfisk og dualistisk udlægning af faldet, der bringer Adam uden for slægten og lader legemligheden og døden være straffen for ulydighed. Adamsmyten handler ikke om urmenneskets fald fra en oprindelig paradisiske tilværelse, men menneskets vilkår. I stedet for 'fald' foretrækker Ricœur derfor at tale om 'afvigelse', 'disproportion' og 'fejlbarlighed' som denne mytes egentlige tema.²¹⁷ Det er i den forbindelse en pointe, at adamsmyten konstrueres retrospektivt ud fra kristologien hos Paulus (Rom 5), mens den kun spiller en perifer rolle i Det Gamle Testamente. En parallel hertil er, at Platon 'opfinder' en orfisk mytologi for at give sin egen teori en form for arkaisk sanktion.²¹⁸ Der er således hos begge tale om en

²¹⁵ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 202f.

²¹⁶ For en differensteoretisk udlægning af Genesis 2-3 se Ricœur *Penser la Bible*, 61ff.

²¹⁷ Ricœur: *La symbolique du mal*, 374ff.

²¹⁸ *Op. cit.*, 419.

'iscenesat autenticitet' (*staged authenticity*), hvor det mytiske er gennemtrængt af teologisk refleksion.

Sekulariseringen af symbolet, myten og det hellige har sin rod i en forskelsdannende dynamik, som selv har frembragt symbolske og mytiske udtryk for det hellige. Adamsmyten problematiserer antagelser af en oprindelig harmoni, identitet og enhed, der anser spaltningen for at være det onde. I Ricœurs fortolkninger bliver Adamsmyten selvrefleksionens myte par excellence. Her synliggøres den kosmologiske skabelsesmytes paradokser. Denne refleksivitet understreges i Ricœurs hermeneutiske og antropologiske analyse af den bibelske myte som en myte af anden orden. Det samme fremhæves i Luhmanns systemteoretiske analyse af denne myte. 'Arbejdet med paradokserne' er ifølge Luhmann her mere påkrævet end det 'arbejde med myten', som H. Blumenberg og M. Frank er fortalere for ud fra en a-teologisk omgang med myten, der ikke skelner mellem bibelske og ikke-bibelske myter.²¹⁹ Forsøget på at lancere den bibelske adamsmyte som en grundfortælling af første orden strandede på denne teologiske refleksivitet.²²⁰ I et metodisk og hermeneutisk perspektiv hænger denne refleksivitet sammen med, at de bibelske symboler og myter er brudte og formidlede af skriftmediet, og således heller ikke tilgængelige for en fænomenologisk analyse, der sætter skriften, teksten og tegnet i parentes.

Fejlbarligheden er et universelt vilkår, som refleksionen afdækker igennem symbolet. Symbolet gentegnes gennem kritikken af de idoler, der identificerer menneskets manglende enhed, spaltede og sammen-

²¹⁹ Jvf. Luhmann: "Brauchen wir einen neuen Mythos?", i Luhmann: *Soziologische Aufklärung 4*, 262f, 267.

²²⁰ I disse narrative teologier kommer 'arbejdet med myten' til at bestå i en usynliggørelse af de paradokser, som teologien hviler på, og som strukturerer den bibelske tekst som 'kaskader af differenser'. Jvf. Luhmann: "Brauchen wir einen neuen Mythos?", 261. Den narrative teologi bliver ofte et sisyfosarbejde, der modarbejdes af den tekst, som den forsøger at genfortælle og levendegøre uden refleksive modhager.

satte væren som det egentlige onde. Derved moraliseres splittelsen i stedet for at tage den op som det menneskelige grundvilkår. Adamsmyten beskriver heroverfor i Ricœurs udlægning mennesket som en 'tildækket-tildækkende' væren i stil med Pascals patetik.

Ricœurs analyse minder om, at refleksionen er nedfæstet i anstrengelsen for og begæret efter livsfuldbyrdelse under betingelser, den enkelte ikke selv har valgt eller bestemt. Anstrengelsens og begærets motiv giver retning til refleksionen. Gennem følelser som angst, fortvivlelse, sorg, håb, mod og glæde ytrer anstrengelsen og eksistensbegæret sig i symbolske udtryk, der konkretiserer talen om personens centrum, dyb eller hjerte. Eksistensens mening og værdi kan ikke udtrykkes uden en rudimentær symbolsk formidling. En refleksion, der ikke vil vide af menneskets sammensatte helhed af forståelse, vilje, begær og hjerte, men vil nøjes med forstanden, bliver tilsvarende bornert: den kan ikke *tilfredsstille* en konkret bevidsthed. Med dette udtryk understreger Ricœur en underliggende forbindelse mellem Freuds begærsteori og den hegelske anerkendelsesdialektik. I den 'vanskelige' og 'filigranagtige' overgang fra livet og begæret til selvbevidstheden i Hegels *Die Phänomenologie des Geistes* finder Ricœur belæg for sin egen tese om urbekræftelsen som livets og begærets uophævelige karakter.²²¹ Den manifesterer sig paradoksalt og på forskellige måder gennem selvbevidsthedens fremadskridende ophævelser. Begærets dialektik efterfølges således af anerkendelsens dialektik, der på sin side er en udfoldelse og forklaring af begæret. I selvbevidsthedens moment opløses objektets soliditet i nydelsen, men samtidig opstår begæret som uendeligt.²²² I denne hegelske begærsteori betoner Ricœur, at det umiddelbare

²²¹ Jvf. Ricœur: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 454. "La vie est, au cœur même de la conscience de soi, dans son avance, révèle en arrière d'elle, comme ce qui apporte avec soi la toute première différence de soi-même." *Ibid.*

²²² "Le pur moi dit: j'existe, puisque je jouis et que dans la jouissance je vois disparaître et fondre cet objet dont toute la physique du monde m'a dit la solidité.

livs substans er tilstede som uophæveligt. Selvet bliver ikke til *uden for* livet, men *i* det. Gennem symbolet nedfæstes refleksionen således i livet, hvorved livet selv bliver symbolsk. Ricœurs fremstilling af den paulinske dialektik mellem 'nåde' og 'liv' taler tilsvarende om, at livet selv er symbolsk.¹ Den symbolske dimension betones her i spillet mellem den forensiske symbolik (retfærdiggørelse) og den 'mystiske' krops-symbolik (talen om at *være i Kristus* som en gren, der er indpodet på et vintræ). Pointen er, at indpodningssymbolet her følger en intimitet til forestillingerne om Menneskesønnen, den kosmiske retsproces og dommen, der tilhører den 'forensiske' symbolik. Den 'mystiske' læsning af Paulus betoner heroverfor åndens 'indre liv': "l'immanence mystique de la vie par L'Esprit."²²³

Denne livsfilosofiske symbolteori er imidlertid ikke tjent med at blive unddraget det kritiske meningsarbejde, der udmærker refleksionens distancerende negationsakter. Refleksionens negativitet er nemlig udtryk for et realitetsprincip og et (menings-)arbejde, som menneskets myndighed og ansvar beror på. Det er ikke harmløst at hengive sig til symbolets dunkle dyb på bekostning af de fordringer, der giver sig af forholdet til realiteten, opgaven og den anden. Med refleksionens etiske og kognitive kritik af 'transcendentale illusioner' hævder Ricœur, at mennesket er forpligtet til at tænke selv, og at det er skyldigt i de illusioner, det under-

Comme le fruit se fond en jouissance, dit le poète. Mais c'est ici que le désir fait l'épreuve tantalissante de la résistance et de la renaissance et de la fuite sans fin du beau fruit." *Ibid.*

²²³ *Op. cit.*, 416. Men også dette moment er formidlet af symbolet. "mais même alors c'est encore la puissance du symbole, donnant ce qu'il dit, qui anime secrètement l'expérience de la 'vie en Christ', le sentiment de la continuité de vie entre 'le cep et les sarments': on ne vit que ce qu'on imagine; et l'imagination métaphysique réside dans les symboles; *même la vie est symbole* [min kursivering, CP], image, avant que d'être éprouvée et vécue. Et le symbole de la vie n'est sauvé comme symbole que par sa communication avec l'ensemble des symboles eschatologiques de la 'justification'." *Ibid.*

lægger sig. Således kan refleksionen give plads for det, Ricœur kalder en 'naivitet af anden grad'.²²⁴

Ricœurs symbolteori fastholder flertydighed og tidslighed som grundtræk ved den menneskelige væren. I imaginationen konkretiseres refleksionen eksempelvis i det poetiske symbol og metaforen, der sammenvæver to forskellige betydningsfærer og herved frembringer en ny sammenhæng. Dette træk ved den metaforiske funktion har lighed med den måde, selvets enhed skal forstås på, nemlig som en tidslig dannelse, der til stadighed må fornyes – metaforen kan blive slidt og triviell, på samme måde kan selvet blive 'træt af sig selv'.²²⁵ Det abstrakte og formale ved denne refleksionsteori må imidlertid også forstås ud fra et alment sigte, der ikke kan udtrykkes i noget bestemt, endeligt og afgrænset tegn eller bevidsthedsindhold. Der består her en dialektik mellem endeligt og uendeligt, mellem bestemt og ubestemt, som kan være mere eller mindre udviklet i en kultur eller et individ. For Ricœur og for hele den refleksionsfilosofiske tradition er dette spil hverken en uforpligtende tankeleg eller noget blot naturligt. Den er med Naberts ord udtryk for en anstrengelse for og et begær efter at tilegne sig den givne tilværelse som en gave, der rækker ud over den enkeltes individuelle livsprojekt. Livet og menneskeheden opfattes herved i et universelt perspektiv. Det er således en tænkning, der bestandigt begynder forfra, idet den genopdager menneskets mulighed, som forbinder tænkningen med indbildningskraften og eksistensanstrengelsen. Den kan ikke blot gentage fortidige svar på nutidige spørgsmål – fornyelsens nødvendighed er indskrevet i selvets tidslighed. Den fortsatte fornyelse og konkretisering

²²⁴ Ricœur: *La symbolique du mal*, 482.

²²⁵ Jvf. A. Ehrenberg: *La fatigue d'être soi*, som er en socialpsykologisk diagnose for det, A. Honneth forstår som 'lidelse under ubestemthed'. Jvf. Honneth: "Den individuelle friheds patologier", i Honneth: *Behovet for anerkendelse*, 133.

giver imaginationen og symbolet en fortrinsstilling i Ricœurs filosofiske antropologi.

Filosofien kan give lys og sprog til en virkelighed, der ikke uden videre har den frihed og bevægelse, som refleksionen omfatter den med. Ifølge Ricœur virker refleksionen indirekte gennem symbolets dynamik. Her ved konkretiseres tænkningen, hvilket ikke vil sige, at dens objekt endeliggøres. Det drejer sig heroverfor om det absolutte i betydningen 'frisat' fra spaltningen mellem subjekt og objekt, der som en svævende midte er spændt ud mellem endelighedens og uendelighedens dialektiske poler. Begrebet det absolutte er en grænse, der unddrager sig den teoretiske fornuft. Således lader det absolutte sig ikke desto mindre tænke med den hegelske åndsfilosofi, hvor det absolutte manifesterer sig som en spekulativ eller metaforisk energi i sproget, der netop vedrører forholdet mellem subjektet og objektet. Filosofien er ifølge Hegel en fornuftens rus, i hvilken intet led ikke er beruset, og som hverken lader substantialiteten eller subjektiviteten hvile i sig selv som *fundamentum inconcussum*.²²⁶ Således kan det absolutte forstås som en flydendegørelse af det faste i den dionysiske tummel og i den kristne nadver.

Ricœur fastholder dette spørgsmål om det absolutte, der forbinder spaltningen mellem subjekt og objekt. Men netop fordi det absolutte ifølge Ricœur er et meningsfuldt spørgsmål, forbliver det onde samtidig en anfægtelse.²²⁷ Formidlingen mellem refleksionen og symbolet er imidlertid kun skitseagtig i den klassiske refleksionsteori fra Descartes til Husserl. I denne tradition har der været en tendens til at adskille refleksionen fra eksistensbegærets og symbolets fænomenkompleks, fordi refleksionsteorien her har været anlagt som en erkendelsesteori med forbillede i matematik og naturvidenskab. Modtrækket til denne ensidighed ligger imidlertid ikke i at opgive refleksionsfilosofiens anliggende

²²⁶ Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes*, 46.

²²⁷ Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 107.

med at hævde en sammenhæng mellem menneskets frihed og erkendelsens stræben efter videnskabelig klarhed og entydighed. Modtrækket består snarere i at fordoble refleksionsteoriens subjekt- og objektmodel, så spillet mellem viljens frihedsgrader på den ene side og erkendelsens klarhed på den anden ikke bliver et dogmatisk spørgsmål. I selvrefleksionens fordoblinger bliver refleksionsteoriens formalisme og reduktioner set i et lys, der viser væk fra en substansmetafysisk forankring af refleksionen i en tidløs evig sandhed. Vilje og erkendelse bliver i stedet konkret formidlet ved sproglighedens kognitive og volitive aspekter. Derved kommer svaret på identitetsspørgsmålet til at ligge i den tidslige og historiske sfære som selvets autentiske andethed. Konkretiseret gennem sproglighedens temporalitet undgår selvrefleksionen ifølge Ricœur de regres- og cirkel-problemer, subjektfilosofien traditionelt har villet afværge gennem gudsbeviset som metafysisk garant for selvbevidstheden. Den temporale og historiske andethed, som Ricœur søger at fastholde med sprogligheden, elimineres i en refleksionsfilosofi, der vil fikse identiteten (sjælen) som en indre atidslig substans, der deltagende i Gud. Heroverfor må der ifølge Ricœur skelnes mellem *subjektet* og *selvet*, idet selvet også omfatter den andethed, som den cartesianske subjektfilosofi udsondrer som perceptionens ikke-objektive *qualia*-egenskaber.

Syndsteologiske aspekter af patetikken

Spillet mellem sorg/angst og glæde hos Ricœur har som nævnt affinitet til Kierkegaards begreber om angst og fortvivlelse og dermed til en klassisk og moderne syndsteologi, som Ricœurs filosofiske antropologi knytter til ved. Luthers bestemmelse af mennesket som *simul justus et peccator* ses af Ricœur som en totalbestemmelse i lyset af begrebet om det radikalt onde.²²⁸ Med betoningen af det ondes dæmoniske og tragiske

²²⁸ Ricœur: *Histoire et vérité*, 331.

væsen vil Ricœur undgå en sværmerisk eller utopisk forståelse af håbet.²²⁹ Patetikken kan således ikke nøjes med at handle om det gode og det onde i forhold til viljen. Analysen af selvet afdækker, at *elendigheden* stikker dybere, at den angår selverkendelsen i en mere radikal forstand. Den åbenbarer forhold, der ikke kan retfærdiggøres, og som eksempelvis manifesterer sig i den religiøse bevidstheds bekendelse af det onde.²³⁰ *Bekendelsen* er netop den subjektive forankring, som er fortegnet for Ricœurs typologisering og udlægning af det ondes symbolik.²³¹ Dette fortegn suspenderes midlertidigt til fordel for en fænomenologisk, eksegetisk og hermeneutisk meningsanalyse, hvorefter det igen kan gøres gældende, når meningsanalysen stilles over for spørgsmålet om sandhed og gyldighed i den myte-dialektik, der afslutter *La symbolique du mal*.²³² Med dette dialektiske spørgsmål om mytens sandhed bevæger symbolhermeneutikken sig ind i et stridens felt, hvor den førfilosofiske overbevisning og bekendelse artikuleres og dramatiseres som en kamp mellem modstridende helhedsanskuelser af verden. Én af ledetrådene for denne undersøgelse af myten er nemlig, at mytens univers altid er orienteret ud fra et bestemt, kontingent sted i en virkningshistorie.²³³ For Ricœurs vedkommende udgør adamsmyten og dens kristne reception hos Paulus og Augustin således det sted, hvorfra han selv betragter mytens samlede univers. Denne orientering suspenderes imidlertid i meningsanalysen, men genoptages i værkets systematiske udredning af, hvordan Adamsmyten indgår i et samspil med andre dramatiseringer af det ondes opkomst og overvindelse i tre andre mytiske anskuelser af verden. Adamsmytens belysning af det onde viser sig i lyset af dialektikken mellem den teogoniske myte om kampen mellem to guder,

²²⁹ Kierkegaard: *Om Begrebet Ironi*, 160.

²³⁰ Ricœur: *La symbolique du mal*, 167, 170, 181.

²³¹ *Op. cit.*, 170.

²³² *Op. cit.*, 441.

²³³ *Op. cit.*, 182.

den tragiske myte om den onde gud, der forfølger og ødelægger den tragiske helt, og den orfiske myte om sjælens eksil i den jordiske materie og dens tilbagevenden til den himmelske hjemstavn. Når Ricœur hævder, at mytens univers altid allerede er orienteret, hentyder han til konflikterne og den gensidige udveksling mellem disse mytekredse, som den filosofiske og teologiske tradition i Vesten har artikuleret. Symbolernes sfære udgør således en kamp, hvor det ene symbol bekæmper det andet. Myten formidler spørgsmålet om mennesket på en måde, som den filosofiske antropologi ikke kan undvære. Ifølge Ricœur har filosofien med den moderne eksegesi, psykoanalyse, religions-, litteratur- og sprog-videnskab en unik mulighed for at udfolde dette spørgsmål uden at affeje den symbolske dimension som irrationel og subjektiv. Med støtte i disse videnskaber er det muligt at forstå symbolet som en ytring, der siger noget væsentligt om menneskets vilkår også i en postmytisk epoke. Mytens virkningshistorie viser netop, at den ofte aktualiseres på en usamtidig måde. Det ses eksempelvis i Freuds psykoanalyse eller i Nietzsche brug af Dionysosfiguren. Gennem symbolet formidles her en ontologisk helhedstydning, der kræver en hermeneutisk rationalitet, som Ricœurs myteteori er et bud på. Den tragiske og dionysiske ontologi kan således artikuleres på lige fod med den kristologiske, idet alle tre er metamoralske besvarelser af det ondes problem.

Ricœurs sigte med at fastholde en ontologisk horisont for refleksionen er således også at efterprøve 'storheden og begrænsningen ved en moralsk anskuelse af verden'.²³⁴ Den moralske anskuelse af verden grundlægges på idéen om refleksionens autonomi (Kant) eller på diskursens normativitet (Habermas). Det religiøse sprog bliver for Ricœur en prøvesten for en sådan opfattelse i det omfang, dette sprog siger noget om mennesket, som den argumenterende rationalitet ikke kan bringe til

²³⁴ *L'homme faillible*, 14.

orde eller udgrænser som irrationelt, subjektivistisk og dermed uden moralsk berettigelse. Spillet mellem afhængighed og frihed melder sig heroverfor i paradokset med den trælbundne vilje, der går forud for idéen om en fri vilje. I dette symbol ligger en udfordring til refleksionen, idet den frie handling forudsættes at have rod i selvets udelte kausalitet, nemlig som skyld og frihed. Det afgørende tema, som refleksionen sættes på sporet af i det ondes symbolik, er ifølge Ricœur netop den trælbundne viljes gåde.²³⁵

Friheden er ikke bare det ondes grund, men bekendelsen af det onde kan siges at være frihedsbevidsthedens mulighedsbetingelse, der forbinder fortid og fremtid, selvet og handlingerne, og derved afdækker det onde som et brud på selvets sammenhæng.²³⁶ Ricœur begrænser sig således ikke til at afklare det ondes problem med afsæt i en lære om friheden, men tager som Nabert afsæt i paradokset med den trælbundne vilje. Herved opnår han at udvide og fordybe forståelsen af friheden under indtryk af det onde, som viljen finder hos sig selv.²³⁷ Det onde er en grænse for en 'moralisk anskuelse af verden' og for en rationel forsoning, for så vidt som de forudsætter, at viljen er fri, og at erkendelsen kan få del i Guds 'tænkning' af sig selv. Formidlingsfilosofiens ideal om en omfattende formidling brydes derfor af det ondes absurde natur. Denne standsning er for Ricœur ikke slet og ret filosofiens elendighed og ende, men en grænse, der nødsager til at tænke *om* og *anderledes vis à vis* det,

²³⁵ "L'énigme du serf-arbitre, c'est-à-dire d'un *libre arbitre qui se lie et se trouve toujours déjà lié*, est le thème ultime que le symbole donne à penser. Jusqu'à quel point un tel chiffre spéculatif de la volonté mauvaise est-il encore susceptible d'être '*pensé*', c'est finalement, au point de vue de la méthode, la question la plus difficile de cet ouvrage." *Op. cit.*, 13.

²³⁶ *Op. cit.*, 15.

²³⁷ "Déjà dans *Éléments pour une Éthique* la réflexion sur la faute était incorporée à une démarche orientée vers la prise de conscience de 'l'affirmation originaire' qui me constitue par-delà tous mes choix et tous mes actes singuliers. Il apparaissait alors que l'aveu de la faute est en même temps découverte de la liberté." *Op. cit.*, 15.

der ikke kan retfærdiggøres. Med denne omstilling af tænkningen kræves, at etikken ikke kun overvejer *handlingen*, men også dens (tilsigtede eller ikke-tilsigtede) virkninger i form af de lidelser og ofre, der skyldes menneskelige handlinger.²³⁸ Erfaringen af det radikalt onde kan rumme muligheder for at lære af lidelsen, nemlig at *lære* at lide og at sørge på en ikke-narcissistisk måde.²³⁹ Denne lære hænger tæt sammen med den tragiske visdom.²⁴⁰

Det radikalt onde opfattes med Kant som falske maksimer i lyset af moralloven, altså egennyttige subjektive maksimer, der forveksles med pligtens objektive lov.²⁴¹ Denne forveksling afstedkommer skinforsoninger og selvbedrag, der tildækker det ondes absurde karakter. Og her anklages også filosoffernes forsøg på at afskaffe det onde som et radikalt begreb. Leibniz' *Teodicé* og Hegels begreb om det 'negatives arbejde' er klassiske eksempler på en formidlingsfilosofisk rationalisering/'normalisering' af det onde, som Ricœur afviser, fordi de udvisker skellet mellem etiske og logiske kategorier. Selvom det har ført til fremskridt i logikken, forbliver disse (skin-)løsninger af det ondes problem ifølge Ricœur en bitter fiasko i etikken.²⁴² Ved grænserne for en moralsk anskuelse af verden og for en rationel forsoning fastholder Ricœur et vidnesbyrd om (og bekendelse til) det absolutte, der unddrager sig den logik og viden, hvormed tænkningen fristes til at afmytologisere og dermed ophæve det ondes uforklarlige og radikale karakter. Dette vidnesbyrd er for Ricœur religionens sande plads inden for fornuftens grænser. Håbet om det ondes afskaffelse udtrykkes her

²³⁸ "La plupart de ces souffrances sont infligées à l'homme par l'homme. Elles font que la part la plus importante du mal dans le monde résulte de la violence exercée entre les hommes." Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 371.

²³⁹ Ricœur: *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, 43.

²⁴⁰ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 287f.

²⁴¹ *Op.cit.*, 251-254.

²⁴² Ricœur: *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, 27.

eskatologisk som et håb om viljens genfødsel som et i legemligheden nedfæstet 'jeg kan', der bekræfter og opfylder fornuftens fordring om at tilhøre en højere, mere fuldkommen og bestandig tingenes orden. Således kunne man med Kant og Ricœur foreslå at omskrive det kristne håb inden for fornuftens grænser. Til dette håb knytter sig ikke bare en trøst og en etisk fordring, men også en følelsesmæssig erfaring af *allerede* nu at have del i denne orden som en ubestemt *varen*, der transcenderer tiden.

Vejen fra symbolets og mytens tåge til subjektet går således over en rationel kritik af symbolet ud fra cogitoet. Vejen fra cogitoet tilbage til selvet går imidlertid ifølge Ricœur over en gentilegnelse af patetikens prærefleksive udtryk. Efter Kants kritik af metafysikken kan der ikke findes en fuldstændig rationel oversættelse af den symbolsk formidlede væren. Symbolet kommer derimod for en 'naivitet af anden grad' til at betegne forestillinger og idéer, der ikke findes noget begreb for, og som ikke har rang af sikker viden.²⁴³ Som 'postkantianere' har vi ifølge Ricœur mulighed for at blive oplyste af symbolets tale uden at forpligte os på metafysikken eller metafysikkens rationelle dogmatikker. Ricœur afviser hermed at begrunde symbolet i en rationel 'naivitet af første grad' som en kategorifejl.

Ricœur og Kierkegaard

Ricœurs antropologi har en stor inspirationskilde i Kierkegaard, der i sine antropologiske skrifter vil udvikle filosofiske grænseregninger og kategorier, der modsvarer en førfilosofisk patetik, eksempelvis adams-myrens tematisering af *conditio humana*. Det kan derfor som afslutning på dette hovedafsnit være på sin plads med et kort sammenlignende udblik hertil. I *Begrebet Angest* betoner Kierkegaard som tidligere nævnt en konkret inderlighed over for Fichtes abstrakte tale om jegets inderlig-

²⁴³ Ricœur: *La symbolique du mal*, 482; Ricœur: *De l'interprétation*, 477ff.

hed.²⁴⁴ Mennesket eller selvet som en 'konkret' (sammenvokset) syntese er ifølge Ricœur hverken givet med den transcendentale indbildningskraft eller inderliggørelsens moment i Kierkegaards forstand. Spørgsmålet er, om Ricœurs eksistensfilosofi trods al tale om det radikalt onde rammes af en tilsvarende kritik, om han i Kierkegaards øjne mangler et mere radikalt og nærgående begreb om synden som dæmonisk inde-sluttethed. Omvendt kan spørges, om Ricœurs rehabilitering af begreber som *thymos* og anerkendelse som selvbevidsthedens sociale artikulering er et tiltrængt filosofisk modtræk til en syndsteologisk udsondring af selvet, der fjerner en teologisk begrundet retfærdiggørelse (*sola fide*) fra en anerkendelsesteoretisk formidling. For at betone denne forskel er det nærliggende at sammenholde Ricœurs analyse med Kierkegaards begreb om selvet som syntese.²⁴⁵ Kierkegaard tildeler her indbildningskraften en afgørende rolle som medium for syntesen, mens afgørelsen er henlagt til Gud som skaber og frelser.²⁴⁶ Også her er selvet konciperet som en dialektik med udskudt syntese. Hos Ricœur beror selvets forestilling om og sammenhæng med sig selv ikke i samme grad på indbildningskraften som en skjult psykisk eller transcendental evne, men snarere som nævnt på den thymiske formidling af anerkendelse som kamp og undtagelsesvist som gave. Anerkendelsens og rettens kommunikative medium bliver således matricen for hans forståelse af retfærdiggørelse og tro i en

²⁴⁴ Kierkegaard: *Begrebet Angest*, 439.

²⁴⁵ Kierkegaard: *Sygdommen til Døden*, 73.

²⁴⁶ Kierkegaard fremhæver *fantasien*, evnen *instar omnium*, som det afgørende, men tvetydige medium for selvet som syntese. Alle andre evner, følelse, erkendelse og vilje, afhænger af dette mediums intensitet. "Phantasien er den uendeliggørende Reflexion, hvorfor den gamle Fichte ganske rigtigt antog, selv i Forhold til Erkjendelsen, at Phantasien er Kategoriernes Oprindelse." Kierkegaard: *Sygdommen til Døden*, 88f. Men denne vurdering af fantasien som kategoriens oprindelse, som også Heidegger gør gældende hos Kant, afviser Ricœur som nævnt, fordi den kommer til at mangle den objektive formidling (i en vid hegelsk forstand) af selvet. Ricœur: *L'homme faillible*, 60f.

teologisk betydning, som det navnlig ses hos Paulus og Johannes. Han er enig med Kierkegaard i, at syntesen unddrager sig selvets egen gøre. Ricœurs bestemmelse af selvets synteser kan alligevel siges at konkretisere Kierkegaards abstrakte tale om selvforholdets synteser gennem en social formidling. Men måske ligger der også en hegelsk kritik af Kierkegaard i Ricœurs fremhævelse af den thymiske, sociale og kommunikative formidling af selvforholdet. Den kommunikative formidling synes i nogen grad at være fraværende i Kierkegaards analyser af selvets syntese, der eksempelvis i *Sygdommen til døden* forudsætter faldet. Men billedet modificeres i det afsluttende kapitel i *Begrebet Angest*, hvor kommunikationen netop angives som det, der (i sidste øjeblik) synes at redde angsten fra dæmoni og indesluttethed. I Kierkegaards etik, *Kjerlighedens Gjerninger*, udfoldes socialitet og andethed imidlertid som en grundlæggende bestemmelse af næsteforholdet.²⁴⁷

Uanset disse nuancer søger Ricœur at undgå en subjektivistisk udkobling af selvets problematik, der overlader antropologien til en elendighedens patetik. Modtrækket hertil er at lade erkendelsens syntese være det grundlæggende skema for den efterfølgende bestemmelse af handlingens praktiske og følelsens affektive synteser. Deri ligger også et forbehold over for disproportionalitetens retorik hos Pascal.²⁴⁸ Der er her tale om et transcendentalt-filosofisk modtræk til en direkte ontologi hos Heidegger og Sartre, der står i fare for at falde tilbage til en førfilosofisk patetik.²⁴⁹ I sine programmatiskke tekster om Kierkegaards forhold til den tyske idealisme formulerer Ricœur en lignende reservation over for Kierkegaards 'anti-dialektiske' dialektik. I sin kritik heraf knytter han

²⁴⁷ Man kan vove den påstand, at *Kjerlighedens Gjerninger* er Kierkegaards mest hegelske værk. En påstand der kan begrundes med Kierkegaards formuleringer af næstekærlighedens fordoblinger. Jvf. Kierkegaard: *Kjerlighedens Gjerninger*, 28f., og *Philosophiske Smuler*, 244.

²⁴⁸ Ricœur: *Réflexion faite*, 24.

²⁴⁹ Ricœur: *L'homme faillible*, 63.

imidlertid samtidig til ved Kierkegaards idé om en ny kategorilære, som skal give en begrebslig bestemmelse af den menneskelige 'grad' af virkelighed. Gennem analysen af fænomener som angst og fortvivelse skal der udvikles en række begreber om det menneskelige, der ikke bliver stående ved en fænomenologisk beskrivelse af forskelle.²⁵⁰

Den affektive skrøbeligheds 'begreb' hos Ricœur svarer således som nævnt i et vist omfang til Kierkegaards *begreb* i *Begrebet Angest*, der netop tilsigter en refleksiv bestemmelse af angstens psykologiske fænomenkompleks som den svimmelhedstilstand, der går forud for faldet og muliggør det, men uden at *forklare* springet/faldet. Begrebet eller kategorien er her som en tryllering, der organiserer fænomenerne under en idé.²⁵¹ Ricœur opfatter således Kants essay om 'det radikalt onde' som en forløber for Kierkegaards værk *Begrebet Angest*, idet Kant fortsat fremdrages for at retfærdiggøre Kierkegaards begreb om *begrebet*.²⁵² Det radikalt onde afdækker Kant som en ubegribelig afgrund bag al empirisk ondskab i erfaringen og i historien, hvilket svarer til svimmelhedens afgrund hos Kierkegaard. Hos Kant er det den samme frie vilje, der på én gang ligger under for *hangen til det onde*, og som samtidig er *bestemt til det gode*. Angsten åbenbarer denne dobbelthed over for friheden, der ligger bag valgets, springets diskontinuitet, og som er givet med menne-

²⁵⁰ Jvf. Ricœur: "Kierkegaard et le mal", og "Philosopher après Kierkegaard", *Lectures 2*, 15-45.

²⁵¹ Det drejer sig om forståelsens bevægelse fra fænomenernes forvirrende mangfoldighed til begrebets enhed: "Naar Phænomenerne er tilstede til en vis grad, saa blive de fleste Mennesker opmærksomme derpaa, men formaae ikke at forklare det, fordi de mangle Kategorien, og naar de havde den, da havde de igjen en Nøgle, der lukker op alle vegne, hvor der findes noget Spor af Phænomenet; thi Phænomenerne under Kategorien lystre denne som Ringens Aander lystre Ringen." Kierkegaard: *Begrebet Angest*, 428, note 1.

²⁵² "Kant a pensé ce que Kierkegaard a vécu et senti; Kant élève au concept l'angoisse de Kierkegaard et me permet de parler en vérité du Concept d'Angoisse." Ricœur: *Histoire et vérité*, 331.

skets ontologiske helhed. Gennem angsten afdækkes ikke bare det ondes mulighed, men også angerens og regenerationens mulighed som en gentilegnet værensbekræftelse.²⁵³ Denne ontologiske bestemmelse af friheden finder Ricœur udtrykt i det lutherske *simul justus et peccator*, idet denne antropologi fastholder muligheden af anger og genfødsel uden at ende i decisionisme og pelagianisme. Refleksionen og begrebet hører således sammen i forsøget på at genoptage af patetikens konkrete symboler, myter og retorik. Begrebet adskiller sig fra symbolet og billedet på en afgørende måde, idet det knytter fænomenet sammen med refleksionens overskridelse. Refleksionens overskridelse går på én gang i retning af det universelle og absolutte og i retning af det historisk kontingente tegn for det absolutte, som i den henseende netop ikke kun er symbol, billede eller eksempel. Begrebet bliver herved til et grænsebegreb, refleksionen orienterer sig efter, men ikke kan bringes til afslutning i. Refleksionens uafsluttede proces afgrænses af den eskatologi, Ricœur finder i den førfilosofiske bibelske patetik. Refleksionens *omstændelighed* hører imidlertid med til dens negativitet, der markerer forskellen til den umiddelbare patetik, som den også adskiller sig fra i kraft af den *anstrengelse*, der kendetegner begrebets arbejde.

Hermed afsluttes behandlingen af Ricœurs antropologi, som den fremgår af *Viljens filosofi*, mellem filosofisk patetik, fejlbarlighedens refleksive strukturer, og de imaginære varitioner heraf, som Ricœur fremdrager i myten, der grænser op til kristologien og syndsteologien. De teologiske perspektiver, som her har været berørt ud fra *La Symbolique du mal* vil i

²⁵³ "Sans doute le philosophe Kantien comme tel ne sait rien d'un secours, d'une grâce, qui serait comme une nouvelle création et que le chrétien appelle 'rémission des péchés', mais le philosophe réflexif sait du moins que le point délicat où le don peut s'articuler sur la liberté, c'est celui-là même que l'angoisse a dénudé." *Op. cit.*, 332.

afhandlingens afsluttende kapitel blive taget op ud fra åbenbaringsbegrebet i Hegels religionsfilosofi under behandlingen af det absoluttes vidnesbyrd. I det følgende hovedafsnit vender afhandlingen sig mod Ricœurs forskydninger af denne subjektfilosofi i værket *Soi-même comme un autre*. Der er både kontinuitet og fornyelse, men ikke egentlig brud, idet han fortsætter sine læsninger af Descartes, Kant, Hegel og Husserl.

D. Subjektivitet, intersubjektivitet, alteritet

Kapitel 1.

Selvets ontologi

Indledning

De følgende fire kapitler indeholder en redegørelse for teorien om handlen og væren i *Soi-même comme un autre*.¹ I nærværende kapitel drejer det sig om en gennemgang af forordet "Préface. La question de l'ipséité", hvor Ricœur indkredser sit hermeneutiske begreb om selvet i en afsked med subjektfilosofiens metafysiske prætentioner.² I den sammenhæng angives i stikordsform, hvordan selvets hermeneutik er bygget op af en række 'polykonteksturale' studier, der afdækker facetter af spørgsmålet om selvets "hvem" ud fra analytiske, narrative, etiske og ontologiske diskussioner. De tre efterfølgende kapitler er viet til behandlingen af den ontologi, som Ricœur skitserer i værkets afsluttende kapitel, "Vers quelle Ontologie?" Det gennemgående fokus er spørgsmålet om selvets ontologiske status mellem subjektivitet, intersubjektivitet og alteritet. Mens refleksionssubjektet i den cartesianske tradition er indfældet i en værensorden med Gud som den højeste væren, så er den sene Husserls *egologi* en radikal destruktion heraf. Med Heideggers Daseins-analytik genintroduceres en antik aristotelisk værenstænkning, der både er vendt imod Husserls bevidsthedsfilosofi og den cartesianske repræsentationsmetafysik. Disse forudsætninger er vigtige for at forstå Lévinas' forsøg på at overskride både Husserl og Heidegger, idet han griber tilbage til Descartes' uendelighedsidé, men idet han samtidig forbliver tro imod det fænomenologiske paradigme, der hverken ønsker at blive en dialek-

¹ Titlen kan som foreslået af P. Kemp oversættes *Én selv som en anden*. Jvf. P. Kemp: *Praktisk visdom. Om Paul Ricœurs etik*, 11.

² Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 11-38.

tik, hermeneutik eller teologi. Det er i stikordsform en angivelse af rammen for den ontologi, Ricœur artikulere, og som skal tages op i det følgende.

Indledningsvis skal der gives en overordnet redegørelse for forholdet mellem det foregående afsnit om patetik og fejlbarlighed og nærværende hovedafsnit. I *L'homme faillible* vil Ricœur foretage en 'refleksiv' analyse af affektive, volitive og kognitive synteser, der indgår i den menneskelige væren som en splittet, disproportional helhed. Denne fremgangsmåde er især inspireret af Kant. I *Soi-même comme un autre* betoner Ricœur intersubjektiviteten som en bærende struktur i selvet. Værket understreger dels kontinuiteten i Ricœurs filosofiske antropologi, dels at denne tænkning må betragtes som en åben undersøgelse, der lever af at blive nyformuleret i lyset af de forskydninger, der er sket i Ricœurs egen og samtidens filosofiske horisont. *Soi-même comme un autre* udgør en milepæl, der opsummerer og reformulerer vigtige tankebevægelser, Ricœur har foretaget siden *Viljens filosofi*, men med attestationsbegrebet peger værket samtidig frem mod hans senere udforskninger af erindringen i *La mémoire, l'histoire, l'oubli* og af anerkendelsen i *Parcours de la reconnaissance*. *En selv som en anden* skal således også korrigere *Viljens filosofi*, som han kritiserer (for) hårdt for at forsømme intersubjektivitetsproblematikken og for at overbetone disproportionaliteten.³ Under inspiration fra Hegels *Retsfilosofi* bedømmer Ricœur i et selvkritisk tilbageblik *Viljens filosofi* som 'meget subjektivistisk og næsten solipsistisk'.⁴ Mennesket tænkes her ladet alene med sin krop og verden uden den anden og uden værker og ting. Af Hegel kan tænkningen imidlertid lære, at alt først begynder ved mødet mellem to viljer og deres forhold til objekterne.⁵

³ Ricœur: *Réflexion faite*, 24.

⁴ Ricœur: "Hegel aujourd'hui", *Études théologiques et philosophiques*, 49/3, 1974, 348f.

⁵ *Ibid.*

Forholdet mellem refleksion og bevidsthed er ikke desto mindre et grundtræk, der kendetegner subjektets væremåde. Subjektivitet forbindes væren og ikke-væren på en række måder, som Ricœur søger at beskrive ud fra forskellige perspektiver, der belyser den konkrete levede og oplevede dimension med den filosofiske begrebsdannelse. Det modsigelsesfyldte i denne bestræbelse tages op som en udfordring til at omstille subjektfilosofien fra prætentionen om at være en metafysisk førstefilosofi til at være en uafsluttet hermeneutisk formidlingsfilosofi. Ricœur skelner ikke desto mindre mellem to lag: en mere fundamental *jeg-er*-hermeneutik, der angår subjektets mest universelle ontologi, mens *selvets* hermeneutik angår de mere konkrete fænomenologiske og historisk differentierede aspekter af identitetsspørgsmålet. Hertil henregnes den psyko-fysiske identitets ejendommeligheder (eksempelvis evolutionært og genetisk bestemte træk) sammen med de mangfoldige former for kontingent, historisk og kulturelt bestemt identitet. Selvets hermeneutik er således fragmentarisk differentieret og sekundær, mens den første form for identitet er mere almen og abstrakt.

I forordet tager Ricœur ganske vist udtrykkelig afsked med debatten mellem cogito-filosofien og anti-cogitofilosofien (Nietzsche), som han betragter som passé. Selvet skal heroverfor indkredsnes gennem en analyse af kommunikative sfærer, hvori selvets særlige væren er formidlet eller almengjort som en semantisk, narrativ og etisk-moralsk instans. Refleksiviteten består her i, at selvet fremkaldes som en respons (eller refleks) på en aktivitet, der ikke er begrænset til subjektets egen gøre. Denne forudgående aktivitet omfatter den sociale sfære i form af dagligsproget, narrative og etisk-moralske formidlinger af selvforholdet, og således kan selvet tages op som en refleks af en (anden) væren, som det er afledt af. Selvet er således også en social og kulturel institution og ikke (kun) individets problem, opgave eller valg. Det er ikke kun et spørgsmål om at påtage sig eller at ville være sig selv. Selvet som afledt, afhængigt eller sat er ikke alene væsentligt for en filosofisk tale om

mennesket som selvforhold, men også for muligheden af at kunne tematisere psykopatologier som depression og afhængighed i en almen form.⁶ Med en selvets ontologi tænkes således på muligheden af at tale alment om selvet. Hvis selvet ikke mere kan tænkes som subjekt eller substans, må selvet tematiseres indirekte ad omvejen over talen og sproget. Den filosofiske forståelse af selvets andethed har perspektiver for, hvordan religiøse forestillinger om afhængighed og andethed kan tages op. Det er en vigtig horisont for Ricœurs ontologi, der udfoldes i hans religionsfilosofiske hermeneutik, eksempelvis i *Penser la Bible* og *Lectures 3*. Ligesom antropologien i *L'homme faillible* er en slags religionsfilosofi, er også ontologien medbestemt af en førfilosofisk situering i de bibelske traditioner, som den ganske vist af metodiske grunde søger at neutralisere for at afklare værensbegrebets traditionelle og aktuelle betydningspotentiale. Ontologi er således ikke mulig eller interessant som en forudsætningsløs tale om væren, alligevel ligger der i den filosofiske tematisering en kritisk distance til egne og andres individuelle horisonter. Distancen er bestemt af den begrebslige almengørelse og afklaring, som er grundlæggende for Ricœurs forståelse af filosofi som oplysning. Den filosofiske regnskabsaflæggelse fremdrager muligheder og overordnede normative mål i en fænomenologisk beskrivende og argumenterende diskurs, der er åben for kritik. Den hermeneutiske konkretisering af selvrefleksionen forudsætter en mere tentativ enhed og sammenhæng

⁶ Jvf. A. Ehrenberg: *La fatigue d'être soi*, 16, 286. *Afhængighed* kan med A. Ehrenberg udlægges som en længsel mod det (for)tabte subjekt ("[l]a dépendance ou la nostalgie du sujet perdu") (*op. cit.*, 278f.), og ikke blot som et individuelt problem. Med denne formulering nærmer Ehrenberg sig strukturen i klassiske syndsteologiske bestemmelser af selvet, eksempelvis hos Paulus i Rom 7. Det autonome selvkontrollerende individ vil sin egen undergang i en andethed, som det ikke vil, og det er ifølge Ehrenberg både depression og afhængighed tidstypiske udtryk for. For en handlingsteoretisk udlægning af Rom 7 kan henvises til G. Bader: "Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, nr. 78, 1981, 31-56.

i form af det, Ricœur kalder 'satsning' (*enjeu*), overbevisning (*conviction*) eller håb. Refleksionens opgave er ikke at *genskabe* enheden, men mere beskedent at gentillegne den (som et håb) igennem fortolkningen af symboler, tegn, spor og tekster, der vidner om den. Selvets hermeneutik fremkalder således spørgsmålet om, hvad der i sidste instans er det bærende/knusende, der unddrager sig den menneskelige magt. Dette tematiseres ifølge Ricœur i den græske tragedie og i den kristne tilgivelse, hvor selvet og væren refigureres i førfilosofiske poetiske og religiøse diskurser. Tragedien og religionen indeholder således former for decentring og adspredelse, der danner modvægt til den ontologiske tyngde, som muligheden repræsenterer.

De følgende kapitler skal give en fremstilling af forholdet mellem subjektivitet, intersubjektivitet og alteritet ud fra spørgsmålet om selvet som en ontologisk (og analogisk) enhed af det samme og det andet, som Ricœur samler i et begreb om handlen og liden (*agir* og *pâtir*). Hans prægning af begreberne handlen og væren skal her udarbejdes gennem nærlæsning af det 10. studie "Vers quelle ontologie?" i værket *Soi-même comme un autre*. Vanskelighederne med at forstå dette kapitel har været en vigtig drivkraft i den nærværende afhandling. Det 10. studie er mere indforstået end de foregående 9 studier, der også er krævende og kompakte, men samtidig afrundede, eksempelvis behandlingen af den narrative identitet (5. og 6. studie) og udredningen af den lille etik (7.- 9. studie). I det 10. studie tages tværgående ontologiske temaer op, der i sagens natur er mere abstrakte og spekulative. Mens de øvrige studier kan læses og diskuteres umiddelbart, er ontologien mere fortolkningskrævende. Selvom etikken kan siges at udgøre bogens vigtigste og mest tilgængelige afsnit, som Ricœur også selv siden har reformuleret og udfoldet flere steder, så påkalder ontologien sig en særlig interesse. Retrospektivt bliver ontologien nemlig en platform for den *attestationshermeneutik*, som Ricœur udfolder i stor målestok i de efterfølgende hovedværker om erindringen og navnlig anerkendelsen.

Det underliggende tema i ontologien er nemlig den anerkendelsesproblematik, der snarere afbryder end afslutter den 'lille etik' i det 9. studie, hvor der kort henvises til Hegel som forbilledet for en *kritisk phronesis*.⁷ Den 'lille etik' opsummeres her med tre nøglebegreber *ascription/attribution*, *ansvarlighed* og *gensidig anerkendelse*.⁸ Mens de to første begreber bliver udførligt behandlet i det 7. og 8. studie, så nævnes den gensidige anerkendelse kun eksplicit og kortfattet i det 9. studie efter behandlingen af praktisk visdom som *kritisk phronesis*.⁹ Den programmatisk tyngde heri er markeret i teksten, der er placeret mellem to asterikser.¹⁰ Det 10. studie handler på den baggrund om anerkendelsen som *ontologisk* og ikke bare socialfilosofisk eller etisk kategori. Ontologien kan derfor betragtes som et spekulativt modtræk til en banalisering af det etiske og antropologiske anerkendelsestema.¹¹ Springet mellem det etiske og det ontologiske har forbillede i Aristoteles' *Nikomakæiske etik*, der også indeholder 10 kapitler, hvoraf det sidste netop handler om den sande lykke, som er en teoretisk skuen af væren som væren. Afhandlingen hævder hermed, at spillet mellem negativitet og urbekræftelse i *L'homme faillible* også er det underliggende motiv i den ontologiske attestationshermeneutik, som Ricœur her tager op i sine reformuleringer af Aristoteles' metafysik, Hegels åndsfilosofi og Heideggers eksistentialontologi. Trods hans egen selvkritik i *Reflexion faite*¹² betoner denne helhedsfortolkning kontinuiteten i Ricœurs ontologi og underspiller således i nogen grad de markante forskydninger og skift i tematiske kontekster, der naturligvis også gør sig gældende.

⁷ *Op. cit.*, 337.

⁸ *Op. cit.*, 337-344.

⁹ *Op. cit.*, 344.

¹⁰ *Op. cit.*, 337.

¹¹ Jvf. f.eks. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 274.

¹² Ricœur: *Reflexion faite*, 24.

Det hegelske anerkendelsestema er således en slags regulativ idé for ontologien i det 10. studie. Et argument for denne påstand er, at *ligheden* i den gensidige anerkendelse ikke er en selvfølge, men at den både her og i *Parcours de la reconnaissance* tænkes ud fra den ulighed og dissymmetri, som Ricœur udarbejder hos Husserl og Lévinas.¹³ Denne forudsatte uophævelige dissymmetri mellem egoet og alter egoet (Husserl) og mellem den Anden og jeget (Lévinas) ophæves (momentant) i den gensidige anerkendelse. Denne idé angiver sigtepunktet for Ricœurs detaljerede diskussioner i det 10. studie af Heidegger, Husserl og Lévinas, hvormed han søger at udkaste sin egen teori om selvets ontologiske status. Anerkendelsen gives således kun som en form for *attestation*, der kan bestrides af mistanken om at være et lighedens simulakrum. Men således er anerkendelsen ikke desto mindre modellen for en *væren* sig selv som (og hos) en anden i en stærk ontologisk og kvasiempirisk betydning.¹⁴ Den *væren*, der skinner igennem selvets væremåder, og som udgør enheden og sammenhængen i selvet, adskiller sig følgelig fra en traditionel subjektontologi. Det, der holder sammen på selvet, er ikke en substans eller en sand viden om sig selv, men en eksistensakt, der ligger dybere i handlingen end *praxis* eller *poiesis*. I denne 'aisthetiske' urbekræftelse manifesterer selvet sig for sig selv som forskellige former for *attestation*, der er historiske singulære konkretiseringer af selvet, som unddrager sig selvets intentionalitet. Paradigmet for denne selvattestation er som nævnt Heideggers udlægning af samvittighed og *Jemeinigkeit*. Selvattestationen betegner en række beslægtede fænomenologiske erfaringer af andethed som *tid*, *legemlighed*, *løfte*, *ansvarlighed*, *erindring* og *anerkendelse*. Selvattestationen er således også fortegnet for den gensidige anerkendelse, der ikke kan ophæves til viden, da den beror på gavens risiko og overraskelsesmoment. Gaven

¹³ Ricœur: "De la dissymétrie à la réciprocité", i *op. cit.*, 227-238.

¹⁴ Det fremhæves som nævnt i Aristoteles' sammenligning mellem *phronesis* og *aisthesis* Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 211.

kan virkeliggøre gensidighedens mulighed i uligheden mellem giver og modtager, men den ledsages overalt af mistanken om, at den tilslører asymmetriens oprindelighed.¹⁵ Gaven beror således på et moment af overraskelse og kontroltab, der beskytter imod, at gavegivingen bliver en utilitaristisk beregning.

Ricœur indleder sin undersøgelse med *spørgsmålet* om selvet, og den afsluttes med et tilsvarende åbent spørgsmål om, hvilken ontologi selvets hermeneutik lader skinne igennem. I begge spørgsmål ligger en påmindelse om, at ontologi ikke skal forstås som en traditionel subjekt-filosofisk 'førstefilosofi', men at selvet med Ph. Stoellgers udtryk er et 'unddragelsesfænomen', der bliver ved med at undslippe mellem subjektet og objektet.¹⁶

Afskeden med cogito-filosofien

Ricœur indleder sit værk *Soi-même comme un autre* med at tage afsked med Descartes' cogitofilosofi forstået som 'førstefilosofi'. Hermed tages der også afsked med radikale kritikere af cogito-filosofien, der i Nietzsches fodspor erklærer subjektet for dødt.¹⁷ Den kontrapunktiske modstilling af Descartes og Nietzsche skal markere, at striden om subjektet betragtes som passé. Nietzsches tese om, at cogitoet blot er en metafor, en filologisk effekt, der dækker over, at 'viljen til magt' kommer før bevidstheden, udfordrer cogitofilosofiens tese om selvbevidstheden

¹⁵ Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 372-377.

¹⁶ Jvf. Ph. Stoellger: "Entzugerscheinungen. Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion", i Figal, Günter (red.): *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 2006, 171.

¹⁷ I værket *La mémoire, l'histoire, l'oubli* hævder Ricœur, at alle nytidens selvbevidsthedsteorier fra Leibniz og Condillac til Kant, Fichte, Hegel, Bergson og Husserl bevidst eller ubevidst står i gæld til J. Lockes *opfindelse* af selvbevidstheden og dens bærende begreber som *self*, *identity* og *consciousness*. *Op. cit.*, 123ff. I den forbindelse er det også værd at nævne, at *apperceptions*begrebets moderne betydning netop bliver præget gennem Leibniz' debat med Locke.

som erkendelsens arkimediske punkt. Idealismens etisering af dette cogito er for Nietzsche en efterrationalisering, der skal undertrykke og skjule den underliggende 'vilje til magt' under noget alment acceptabelt. Nietzsche anfægter derfor idealismens kobling af subjektets rationalitet med dets autonomi. I denne kobling ser han en skadelig illusion, der tilslører et misforhold mellem den etiske hensigt med at hævde og begrunde selvet som rationelt og den undertrykkelse af livsviljen, der herved finder sted.¹⁸

Over for denne lammende antitese skal subjektfilosofien i stedet reformuleres som en selvets hermeneutik med udgangspunkt i analytiske og narrative formidlinger. Dagligsprogets førfilosofiske brug af reflektive pronomener som *selv* og *sig selv* er en ledetråd for en indirekte tematisering af selvet. Den substantialiserede form *selvet* skal ses som en afledning af dagligsprogets brug af reflektive pronomener, der bruges om ting og personer i såvel første, anden og tredje person. I første omgang skal sproganalysen gøre det muligt at indkredse de sproglige og sociale sfærer, i hvilke spørgsmålet om det menneskelige selv melder sig som den talende eller handlende person: *hvem* taler, og *hvem* handler. I anden omgang stilles spørgsmålet om selvet i kontekster, der overstiger den analytiske dagligsprogsfilosofi og handlingsteori, der er begrænset til situationen og den enkelte (tale-) handling.

Ricœur skelner mellem *idem* og *ipse* som to aspekter, der indgår i den basale semantiske analyse af selvet. *Idem* betegner den substansagtige dimension (legemlighed og vane- eller karakterbestemt identitet); *ipse* betegner den identitet, der beror på et bevidst selvforhold, eksempelvis *erindring*, *løfte* og *ansvarlighed*. Denne basale semantiske kompleksitet i selvet forøges betragteligt gennem analysen af det narrative selv, som – inden for værkets fremadskridende analyse – danner overgangen mel-

¹⁸ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 14.

lem den deskriptive og den præskriptive bestemmelse af selvet. Hermed tænkes på selvet, for så vidt som det bedømmes i lyset af etiske og moralske begreber og forestillinger om det etisk gode og moralsk forpligtende. I spillet mellem *ipse* og *idem* på det analytiske, deskriptive, narrative og præskriptive niveau ligger en implicit dialektik, som Ricœur artikulerer i det 10. studie i form af spillet mellem *ipseitet* og *alteritet* (det samme og det andet). Først her er *alteriteten* tematiseret i en radikal ontologisk betydning. For at betone værkets affinitet med Hegels *Die Phänomenologie des Geistes* kunne man foreslå at udskifte termen 'selv' med 'ånd'.

Spørgsmålet om selvet og den personlige identitet i omfattende forstand melder sig centralt i forbindelse med *fortællingen*, hvor den individuelle livshistoriske identitet og identifikationen med fiktive personer væves sammen. Her spørges der ikke bare til subjektet for den enkelte talehandling eller handling, men om den mere komplicerede forbindelse mellem selvet og en narrativ strukturering af (fiktive) personer, handlinger og begivenheder.¹⁹ Spørgsmålet om narrativ identitet indeholder en mangesidig hermeneutisk problematik, som bliver afgørende for spørgsmålet om selvet i den etisk-moralske sfære. I erindringen og fantasien gennemspilles således ifølge Ricœur virkelige og mulige handlinger og begivenheder, som i den etico-moralske diskurs bedømmes som agtværdige, forkastelige eller kategoriske mål for stræben og handlen. Omvejen over den fiktive karakter er vigtig for også at kunne forstå sig selv som ansvarlig for egne virkelige handlinger eller for at kunne forsvare sig over for en uberettiget anklage. Således er

¹⁹ Med begrebet 'narrativ identitet' tænkes på den livshistoriske identitet (biografien), dernæst en identitet, der finder sit udtryk i kollektive religiøse, nationale eller andre traditioner, og som bygger på myter og fortællinger om grundlæggende begivenheder, personer og handlinger. I begrebet indgår også evnen til at kunne identificere sig med en opdigtet person og med et handlingsforløb i et fiktionsværk. Jvf. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 137ff.

fortællingen et medium for etikken, der løsner båndet mellem handlingen og den handlende med henblik på en refigurering eller gentil-egnelse. For Ricœur er det vigtigt, at fortællingen artikulerer båndet mellem handlingen og den handlende på en måde, som også gør det muligt at vise den handlende som offer i den vekselvirkning mellem handlinger og hændelser, der udgør den narrative struktur. Denne formidling bliver afgørende for den moralske bedømmelse af handlinger og holdninger og for muligheden af at overveje gode og rigtige mål for handlinger ud fra begrebet om det gode liv. Spørgsmålene: "*hvem* er moralsk ansvarlig?", og "*hvem* nærer ønsket om det gode liv sammen med og for andre inden for retfærdige institutioner?", gengiver spændingen mellem det moralske selvforhold som autonomiens grund hos Kant og det teleologiske, aristoteliske aspekt af spørgsmålet om selvet. Ved at føre spørgsmålene om både pligten og det gode liv tilbage til det reflektive spørgsmål om selvets sammenhæng med sig selv søger Ricœur at gøre moralens kritiske funktion gældende over for etikken stræben efter livsfuldbyrdelse, uden at denne kritik medfører en kløvning af selvet. Faren for en sådan spaltning finder Ricœur ikke bare hos Kant, men også hos moderne moralfilosoffer som Habermas og Lévinas. Det er baggrunden for, at spørgsmålet om selvet som en identitet af *ipseitet* og *alteritet* i sidste ende også må tages op i forlængelse af de ontologiske metakategorier 'det samme', 'det andet' og 'analogien', som Ricœur finder hos Platon.

'Selvhedens' sfærer indkredses herved som en række korrekturer til cogitofilosofiens umiddelbare identifikation af tænken med væren med henblik på en tentativ nybestemmelse af ontologien.²⁰ Over for den overvejende epistemiske bestemmelse af identiteten og ontologien i den cartesiske tradition betoner Ricœur viljens og *handlingens* narrative og

²⁰ 'Selvhed' er i mangel af bedre en dansk pendant til begreber som *ipseité*, *selfhood*, *Selbstheit*. *Op. cit.*, 13.

etisk-moralske dimensioner. Denne formidling af spørgsmålet om væren skal fremdrages over for den substans-ontologiske fiksering af væren, som i vid udstrækning har bestemt cogitofilosofien såvel som dens empiristiske kritikere fra Hume til Nietzsche.

Den religionsfilosofiske og bibelske horisont for selvets ontologi er imidlertid bevidst nedtonet også i dette værk, hvor religionen ligesom i *L'homme faillible* optræder i marginen af en filosofisk diskurs, der betegnes som principielt *agnostisk*. Ordet/navnet Gud bruges således kun med henvisning til den filosofiske tradition.²¹ Et vigtigt motiv for denne tilbageholdenhed er at pege på muligheden af en anderledes værenstænkning, der med støtte i traditionen kan modstå onto-teologien og substansmetafysikkens faldgruber.²² I lyset af den strid, der har stået om onto-teologien efter Kant hos navne som Nietzsche, Heidegger og Derrida, finder Ricœur det påkrævet at skelne mellem en filosofisk tale om væren over for en teologisk tale, der på forhånd går ud fra et sammenfald mellem væren som filosofisk begreb og brugen af væren som Guds navn/prædikat i den bibelske kontekst.²³ Værensbegrebet skal så at sige klarlægges i dets historiske sammenhæng med henblik på en mulig reaktualisering, der forsøger at undgå de problemer, som Ricœur

²¹*Op. cit.*, 36. Ricœur henviser bl.a. til en artikel om det stævnede (kaldede eller fordrede) selv i lyset af de bibelske profetkaldelsesberetninger, som han har skilt ud fra *Soi-même comme un autre*, fordi den overskrider den *agnosis*, som filosofien kræver. Ricœur: "Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique", *Revue de l'Institut catholique de Paris*, nr. 28, 1988, 88ff. Den oprindelige titel, "Le soi mandaté", er i den trykte version ændret til "Le sujet convoqué". Betydningsforskellen mellem det mere juridiske 'stævne' og det mere religiøse 'kalde' angiver netop den poly-konteksturale tematisering af samvittigheden, som artiklen udfolder. [For denne sproglige præcisering takkes Christina Michelsen].

²² *Ibid.*

²³ *Op. cit.*, 37. Dette kan sammenholdes med Ricœurs diskussion af onto-teologien på baggrund af 2 Mos 3, 14 og i lyset af talen om 'Guds død' i filosofien efter Kant. Ricœur: "De l'interprétation à la traduction", i Ricœur og LaCoque: *Penser La Bible*, 364ff.

selv sammen med Nietzsche, Heidegger og Lévinas finder i denne tradition. Skønt Aristoteles er et forbillede, er Ricœurs 'ontologi' et mere tentativt forsøg på at formulere en ny 'førstefilosofi' ud fra udlægningspotentialer i den antikke værenstænkning og i den moderne subjekt-filosofi, der endnu ikke er udtømte. Hermed tænker Ricœur specielt på de muligheder, der kan aktualiseres ud fra de traditionelle jødisk-kristne og islamiske receptioner af værenstænkningen, hvor væren tænkes som personlig handlen og intentionalitet. Denne værensudlægning kan siges at ligge i den bibelske forestilling om Gud. Denne Gud er ikke 'mindre end' en person-væren.²⁴ Den artikuleres derfor indirekte i et spil mellem *kaldelse* og *påkaldelse*, der udfolder sig inden for pagten, eksempelvis i form af bøn, løfte, udvælgelse, kult, lovsang, klage etc.²⁵ I denne relation kan udtrykket *over for* Gud ikke oversættes med begrebet Den helt Anden, som det sker hos Hegel. *Over for* Gud er nemlig her formidlet via pagtens sociale institution og gensidighed, og er således ikke den ulykkelige bevidsthed om den tomme, ubestemte transcendens, der i Hegels analyse bliver en vampyr, der tømmer livet for indhold.²⁶ Den bibelske pagtstanke sætter heroverfor relationen Gud/menneske som forudsætning for, at transcendensen ikke bliver underbestemt som 'mindre end' en personlig væren. Den bibelske benævnelse af Gud som væren ('Jeg er den, der er/jeg er') ser Ricœur derfor snarere som udtryk for en de-hellenisering af en klassisk videnskabelig og metafysisk

²⁴ Udtrykket henviser til Rosenzweig. Ricœur og LaCoque: *Penser la Bible*, 170.

²⁵ Denne Gud må derfor begribes med noget, der svarer til selvets hermeneutik, hvilket netop kan ses som den bibelske baggrund for treenighedslæren og for kristendommens bestemmelse af Gud som ånd. I dette åndsbegreb indgår *andethed* som afgørende bestemmelser.

²⁶ "[L]a vacuité et la vanité d'une conscience d'homme qui serait vidée de sa substance au profit d'un absolu devenu son vampire; le moment initial n'est pas le rien de l'homme devant l'être et le tout de Dieu. Le moment initial n'est pas la 'conscience malheureuse', mais 'l'Alliance' la *Bérit* des Juifs." Ricœur: *La symbolique du mal*, 210f.

værenstænkning hos Aristoteles end for en 'hellenisering' af den bibelske tro.²⁷

Den bibelske 'onto-teologi' udgør således en forudsætning for den alternative eller 'fremtidige' metafysik, som Ricœur vil gøre gældende gennem sin diskussion med tre markante repræsentanter for fænomenologien: Husserl, Heidegger og Lévinas.

Selvet som en anden

Ricœurs titel *Soi-même comme un autre* lægger sig verbalt tæt op ad Rimbauds ord "Je est un autre". I dansk oversættelse ville sætningen lyde: 'jeget er en anden', men ikke 'jeg er en anden'. Det sidste ville grammatisk kræve 'je suis' på fransk i stedet for 'je est'.²⁸ M. Frank lader denne formel være udtryk for den – elliptiske – teori om selvbevidstheden, som han fremhæver hos Sartre og Lacan, nemlig selvbevidstheden som en anonym, jegløs fortrolighed med sig selv, der er en forudsat *i-sig-væren*.²⁹ Men på denne linje vil Ricœur netop ikke forstå sin titel. *Som* skal her forstås som en *analog* væren eller identitet, der opbevarer jegets autonomi i andetheden. Ricœur taler på den ene side om den handlen, der instifter selvets *analoge* enhed, men på den anden

²⁷ Ricœur og LaCoque: *Penser la Bible*, 347, 369,

²⁸ Konteksten er Rimbauds berømte 'åstedsberetning' om sin *poetiske* kaldelseserfaring, der således udgør en parallel til den *profetiske* kaldelsesberetning (jvf. note 19): "C'est faux de dire: Je pense: on devrait dire: On me pense. – Pardon du jeu de mots. – Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon", skriver Rimbaud i et brev til Izambard, 13. maj 1871, Rimbaud: *Poésies*, 199. To dage senere skriver Rimbaud i brevet til Paul Demeny: "J'ai résolu de vous donner une heure de littérature nouvelle. Je commence de suite par un psaume d'actualité: CHANT DE GUERRE PARISIEN. Le Printemps est évident, car... etc. A. Rimbaud. [...] Car Je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute. Cela m'est évident: j'assiste à l'éclosion de ma pensée: Je la regarde, je l'écoute: je lance un coup d'archet: la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène [...]" *Op. cit.*, 201.

²⁹ M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 236.

side understreger han, at 'som' ikke skal forstås som en sammenligningspartikel, men skal tages i en stærkere ontologisk betydning.³⁰ I *Soi-même comme un autre* bruges analogien således til at sammenfatte *anerkendelsens* selvforhold, som han i *Parcours de la reconnaissance* udtrykker med et andet Rimbaud-motto: "Je me suis reconnu poète."³¹

Analogibegrebet er således bærende i Ricœurs værenstænkning ikke bare i *Soi-même comme un autre*, men også i tidligere værker som *La métaphore vive* og *Temps et récit*. Analogiens meta-genre forbinder væren som hhv. mulig og virkelig gennem fantasiens og erindringens medier. Ricœur bliver imidlertid i stigende grad opmærksom på *billedets* (*eikân*) tvetydige rolle i forbindelse med sin teori om erindring og selvattestation. Den kritik af analogien, som Ricœur fremfører i værker som *Das Rätsel der Vergangenheit* og i "De la mémoire et de la réminiscence", første del af *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, indeholder en vigtig nuancering af imaginationens og forestillingens evne til at se ligheder i det forskellige. For så vidt som imagoets funktion består i at gøre det fraværende nærværende og gøre det andet til det samme, kan imaginationen lede erindringen på vildspor, når det, der erindres, ikke kan genkaldes og gøres nærværende. Den kan forlede til skinforsoninger, idet nutidens billeder af eller fortællingen om fortiden triumferer på bekostning af det i fortiden, der ikke kan repræsenteres, og som måske er det vigtigste. Det drejer sig imidlertid ikke om helt at opgive imaginationen, men om at være opmærksom på repræsentationens grænser, når den tænkes at kunne gøre alt nærværende, og når den miskender det fraværende.³² Hermed imødekommer Ricœur indirekte en kritik, som har været fremsat af hans begreb *mimesis* som en analog

³⁰ *Soi-même comme un autre*, 210.

³¹ Citatet stammer også fra brevet til Izambard, 13. maj 1871. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 107.

³² Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 53ff.

repræsentation.³³ Kritikken bliver besvaret gennem en præcisering af erindringens særlige intentionalitetsstruktur over for imaginationens hermed beslægtede, men forskellige intentionalitet.³⁴

Denne dialektik mellem det samme, det andet og analogien adskiller Ricœur fra tænkere, der som Nietzsche eller Henrich anfægter, at selvforholdets fordobling i andethed og selvhed kan udgøre en identitet. Over for idéen om et umiddelbart relationsløst selvnærvær og over for det atomiserede semiologiske selv, repræsenterer Ricœurs ontologi en anden vej. Den skiller sig ud fra en generel semiologi ved at give en fænomenologisk, semantisk, narrativ og etisk differentiering og hierarkisering af diskursen om selvet, der lader selvets væren fremtræde i en række forskellige sfærer, der ikke kan generaliseres, men hvor der tegner sig omridset af en systematik, hvis ontologiske konturer, han søger at trække op med begreberne mulighed/virkelighed og med Platons ontologiske metakategorier.

Differentieringen af selvet foretages således ud fra selvforholdets ontologiske pejlemærker, der angives med *erkendelse*, *handlen* og *liden* samt *væren*. Som *akt* og *potentialitet* er selvets væren artikuleret som en andethed i fænomener som den anden person, temporaliteten, legemligheden og i samvittigheden. Her er værensbegrebet konciperet som en analogisk relation mellem det samme og det andet. Den differentiering af syntesebegrebet og af andetheden, som Ricœur allerede foretager i sin filosofiske antropologi i *L'homme faillible*, fortsættes og forskydes således i selvets hermeneutik. Differentieringen af syntesebegrebet skyldes ikke mindst, at Ricœur støtter sig til analytiske teorier om personer og ting, aktører og handlinger, som han tager op i de indledende kapitler i *Soi-même comme un autre*. Denne fremgangsmåde bidrager til at skærpe

³³ *Op. cit.*, 15, 359ff. Som eksempel på kritikken af analogibegrebet i Ricœurs teori om metaforens intentionelle reference kan anføres J. Derrida: "Le retrait de la métaphore", i Derrida: *Psyché. Invention de l'autre*, 68ff.

³⁴ Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 53ff.

begrebet om selvet som et omstridt, fragmentarisk begreb, der viser tilbage til *selvattestationen*. Ikke desto mindre berettiger denne 'svage' vidensform til gennem analogi at betragte selvet som et uopgiveligt enhedspunkt for talen om *væren* som aktualitet og potentialitet og som helhed og sandhed.

Cogito, sum

I de følgende afsnit gives en mere detaljeret gennemgang af Ricœurs "Forord. Spørgsmålet om selvet". Her søger Ricœur at indplacere sin egen hermeneutiske subjektfilosofi i lyset af den cartesianske subjektfilosofi og den efterfølgende strid om subjektet i den tyske idealisme og hos Spinoza og Nietzsche.³⁵ Selvbevidstheden, *cogito, sum*, udgør i den cartesiske tradition erkendelsens og rationalitetens sidste fundament. Positionen radikaliseres i den tyske idealisme hos Kant, Fichte og senere hos Husserl, hvor den fører til den eksaltering af jegets selvposition, der ifølge Ricœur er ansvarlig for det voldsomme opgør med cogitofilosofien hos Malebranche, Spinoza og senere Nietzsche, for hvem jeget er den største af alle illusioner.³⁶ Descartes' *Meditationer* viser, hvordan jegets krise fører til en opvurdering af dets betydning. Den første Meditation indledes med en hyperbolisk tvivlen, der skal rydde grunden for en ny begyndelse, hvorudfra der kan skelnes mellem meninger og sikker viden. Tvivlen angår alle felter fra almindeligt vedtagne meninger over matematik og fysik til den filosofiske traditions sandheder. Dramatiseringen af tvivlen udtrykkes med hypotesen om en bedragergud. Tvivlen ledsages af cogitoet, der betragtes isoleret fra sin forankring i legemet. Det tvivlende cogito er løsnet fra den egne krops tid-rumlige træk, fra det autobiografiske subjekt og fra den empiriske person. Jeget

³⁵ Som tidligere anført bemærker Ricœur, at *Meditationerne* ikke udtømmer Descartes' tænkning om mennesket som sjæl og legeme. Jvf. Ricœur og Changeux: *Ce que nous fait penser la nature et la règle*, 36ff, 41ff.

³⁶ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 15.

er følgelig metafysisk og hyperbolisk svarende til tvivlens hyperboliske karakter. Viljen til at tvivle radikalt korresponderer med den vilje til vished og sandhed, der giver tvivlen sin retning, idet vished og sandhed her kommer ud på ét.³⁷ Af tvivlens ontologiske sigte følger, at den første vished er visheden om, at jegets eksistens er impliceret i tvivlens tankehandling. Men jeget er her stadig kun forstået som en tænkende 'ting'.³⁸ Spørgsmålet, *hvad* en tænkende ting er, fører til en prædikativ undersøgelse, der angår, hvad der tilkommer den erkendelse, jeget har af sig selv, og hvad der tilhører dets natur. *Hvad*-spørgsmål besvares med substanskategoriseringer, og hermed indskrives Descartes jeget i en tings-ontologi. Denne epistemologiserende tendens opvejes ganske vist ifølge Ricœur af en fænomenologiserende tendens, når Descartes samtidig opregner den indre tankehandlings forskellige modaliteter: hvad er en ting, der tænker, opfatter, bekræfter, benægter, som vil eller ikke vil, der forestiller sig og føler. Spørgsmålet om subjektets identitet stilles imidlertid hos Descartes anderledes end spørgsmålet om subjektet som en konkret persons narrative eller historiske identitet.

I den "II. Meditation" er cogitoet instantant og undslipper derfor alternativet mellem bestandighed og omskiftelse i tiden, som kendetegner selvet som en *ipse*-identitet, der kræver stadig bekræftelse og nytilegnelse, fordi den skal opretholdes i tiden og ikke blot som en anden natur, der hviler i en vanemæssig identitet (karakteren). Ipse-aspektet artikuleres under begrebet selvbevidnelse (selvattestation), hvor selvet opretholder en bevidsthed om sig selv som en legemlig, historisk og narrativ identitet og som et moralsk tilregneligt subjekt. Attestationen pointerer således selvets enhed som et *bevidst* selvforhold.³⁹ Sjælen er ifølge Descartes en ikke-forankret subjektivitet, den er ikke kontekstualiseret i sproget eller i

³⁷ *Op. cit.*, 16.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Op. cit.*, 18.

den sociale institution, og karakteriseres derfor som et 'atopos'.⁴⁰ Descartes anvender i *Meditationerne* udtrykket 'sjæl' om refleksionssubjektets absolutte identitet som det samme (*idem*), selvom han ønsker at bryde med traditionens substantialistiske forestillinger om sjælen, hvor den forestilles som en form for *res extensa*.

Dette motiv fremhæver Ricœur i sin udredning af Descartes' fænomenologiske begreb om sjælen, der ifølge Ricœur foregriber Husserls analyse af legemligheden som det perspektiviske nulpunkt for de fem sanser og for lemmernes bevægelse. Sjælen er ifølge Descartes den jegpol, der ikke bevæger sig, fordi min hånd bevæger sig. Sjælen eller jeget er således knyttet til hele legemet og flytter sig sammen med det.⁴¹ Det, traditionen kalder sjæl, er for Descartes subjektet reduceret til den simple akt at tænke. Den nøgne tankeakt uden objekt er tilstrækkeligt til at overvinde tvivlen, fordi tvivlen indeholder tanken. Jeget eksisterer, idet det tænker, og denne første sandhed er en sandhed, intet går forud for. Jeget er et kriterium for erkendelsen af alle andre idéer, der for at være sande må fremstå 'klare og distinkte' som eksempelvis geometriske sætninger og idéen om Gud.⁴²

Erkendelsens og essenserens orden

⁴⁰ "Sujet exalté, sujet humilié: c'est toujours, semble-t-il, par un tel renversement du pour ou contre qu'on s'approche du sujet; d'où il faudrait conclure que le 'je' des philosophes du sujet est *atopos*, sans place assurée dans le discours." *Op. cit.*, 27. Luhmann taler om subjektet som samfundets 'utopi' i én af dette ords strenge og paradokse grundbetydninger: 'en berømt tekst uden epilóg', således f.eks. Erasmus' *Moriae encomium* og den 2. bog af Thomas Moores *Utopia*. Det vil ifølge Luhmann sige uden tilknytningsmuligheder til samfundet. Luhmann: "Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen", i Luhmann: *Soziologische Aufklärung* 6, 162.

⁴¹ "[C]'est ce que Descartes voulait dire quand il disait que l'âme est jointe à tout le corps. L'âme se déplace 'en quelque sorte' avec le corps; ce qui veut dire que le moi comme pôle identique de tous les actes est là où est le corps considéré comme totalité." Ricœur: *L'homme faillible*, 41.

⁴² Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 18.

Cogitofilosofien tilspidser problemerne om, hvorvidt alle fornuftsandheder fremgår af cogitoet, og hvorvidt subjektet kan bevare sin position som en umiddelbar kendt sandhed. Kritikken af Descartes sætter ind her, idet man gør gældende, at cogitoets vished kun er subjektiv og fremgår af en tænken, der er uden noget bestemt objekt. Derfor kan denne tænken ikke gøres til grundlag for alle andre fornuftssandheder. Cogitoet kritiseres for at være solipsistisk, fordi forholdet mellem jeget og det andet restløst føres tilbage til cogitoets identitet som en idem-identitet af tænken og væren.

Dette problem søger Descartes imidlertid at løse med det gudsbevis, der i den "III. Meditation" følger efter positionen af cogitoet som første sandhed i den "II. Meditation". Hermed vender Descartes erkendelsens rækkefølge om. Da cogitoet i alle henseender er den første sandhed, er det op til cogitoet at føre fra jeget til Gud, og herfra videre til de matematiske essenser og til det empiriske og kroppen.⁴³ Som et etisk og vurderende væsen tilkommer det imidlertid cogitoet at vende om på essensernes orden. Antagelsen af Guds eksistens, der i erkendelsens orden blot er et simpelt led i kæden, bliver til det første led i essensernes *ontologiske* orden. Cogitoet er kun absolut i alle henseender, hvis det viser sig, at der kun er én orden, nemlig den, hvori cogitoet er den første sandhed, og at den anden orden er afledt af den første. Ifølge den "III. Meditation" forholder det sig imidlertid omvendt.⁴⁴ Den guddommelige sandhed er ifølge tingenes eller essensernes ontologiske orden absolut primær.

Følgen af denne omvending bliver i erkendelsens orden en fuldstændig omformning af idéen om jeget ud fra idéen om Guds fuldkommenhed (*ens perfectissimum*). Denne omformning sker ved en tilbagevirkning fra visheden om Guds eksistens (*ens necessarium*). Idéen om Guds

⁴³ *Op. cit.*, 19.

⁴⁴ *Op. cit.*, 20.

fuldkommenhed er 'årsag til', at forestillingen om dette væsen er nærværende i jeget. Cogitoet får i ontologisk henseende sekundær rang ud fra reglen om, at årsagen må indeholde mere end virkningen. Det uendelige i jeget må ud fra denne regel betragtes som noget, der går forud for det endelige. Idéen om Gud kan derfor siges at gå forud for idéen om jeget. Gud er jegets *ratio essendi*, idet argumentet tvinger til, at erkendelsens orden vendes om i essensernes orden. Overlades cogitoet til sig selv, er dets arbejde et sisyfosarbejde, hvor 'vishedens sten fra øjeblik til øjeblik må skubbes op imod tvivlens tyngdelov'.⁴⁵ Ifølge den "III. Meditation" begrundes Gud imidlertid den bestandighed og sammenhæng med sig selv, som jeget ikke har i kraft af sine tanke-handlinger. Det sker gennem evnen til at frembringe idéer, som jeget ikke har fra sig selv. Idéernes bestandighed knyttes til idéen om en skabthed, en gudbilledlighed, ifølge hvilken idéen om jeget og Gud begge er medfødte: 'evige, men skabte'. Konsekvensen heraf er, at fornuftens orden ikke længere er en lineær kæde, men en cirkel. Tilbagevirkningen fra ankomstpunktet, gudsbeviset i den "V. Meditation", indebærer, at hypotesen om løgneguden falder, idet denne plads indtages af den fuldkomne, sande og eksisterende Gud.

Kritikken af Descartes

Cirkelstrukturen i den cartesianske refleksionsteori mellem tænken og væren består ifølge Ricœur i, at cogitoet vender tilbage til den solipsistiske position, som det indledte med at være i i tvivlen. Descartes' første kritikere ser heri en ond cirkel. Alternativet til denne cirkel er, at cogitoets fundamentale og første sandhed enten anses for at være en steril sandhed, der ikke kan sluttes noget fra, uden at fornuftens orden brydes, eller at idéen om det fuldkomne antages at være grundlaget for cogitoets

⁴⁵ *Ibid.*

endelige væren, hvormed den første sandhed mister sin rang af fundament.⁴⁶

Descartes' efterfølgere stod i dette dilemma. Cartesianere som Malebranche og Spinoza drog den konsekvens af omvendingen i den "III. Meditation", at cogitoet ikke er andet end en abstrakt sandhed uden nogen fuldkommenhed eller rang. I Spinozas *Etik* er det således alene den uendelige substans, der har rang af fundament. Cogitoet får ikke bare anden rang, men det mister endog sin formulering i første person, idet 'Aksiom 2' i *Etikkens* 2. bog bærer titlen: 'Mennesket, der tænker'. Dette aksiom er underordnet 'Aksiom 1', der siger, at menneskets væsen ikke omfatter nødvendig eksistens. Det kan lige så godt være i naturens orden, at dette bestemte menneske eksisterer, som at det ikke eksisterer. Herved fjerner Spinoza selvets problematik i første person ental fra den filosofiske horisont, idet han afskriver sjælens udødelighed.

På den anden side af dette dilemma befinder den tyske idealisme sig sammen med en tænker som Husserl. For Kant og Fichte er den eneste sammenhængende læsning af cogitoet, at den vished, der knytter sig til Guds eksistens, bærer samme subjektivitetsmærke som visheden om min egen eksistens. Den guddommelige sandhed er hos dem blot et anneks til cogitoets første vished som selvposition. Cogitoets væren er ikke en sandhed, der efterfølges af en 2., 3. og 4. sandhed, men et fundament, der sætter sig selv, og som er inkommensurabelt med alle både empiriske (endelige) og transcendentale (uendelige) propositioner. For at undgå en subjektivistisk idealisme afklædes cogitoet alle psykologiske og selvbiografiske referencer. Jegets betydning for erkendelsens enhed som det såkaldt 'transcendentale jeg' forstærkes i den tyske idealismes tradition, men det sker på bekostning af den person, man taler til, jeget og du'et i samtalen, den historiske og narrative identitet og ansvarlighedens jeg. Dette dilemma mellem den spinozistiske og den tyske idealismes for-

⁴⁶ *Op. cit.*, 21.

tolkning af subjektiviteten har moderniteten ifølge Ricoeur fået i arv fra Descartes.⁴⁷

Det brudte cogito

Nietzsches angreb på cogitoet tilsigter at omstyrte filosofiens prætention om at opkaste sig til videnskabelig grundlagsdisciplin.⁴⁸ Bortset fra Herder og Humboldt har subjektfilosofien i den tyske idealisme fuldstændigt abstraheret fra *sprogets* medium, når den tænkte refleksionens umiddelbarhed. Nietzsche tager sig for at fremdrage de undertrykte retoriske strategier, der bærer denne filosofis argumentation. Troper som metafor, synekdoke, metonymi er ifølge Nietzsche ikke ornamentik, men udgør derimod selve sprogets funktion. Pointen er, at sproget ikke består af tegn, der henviser til objektive betydninger, men at det helt igennem er metaforisk og u-naturligt. Ved sprogets løgne, metaforer og fabler opretholder 'livet' sig selv. *Livet* har således tilsyneladende en egentlig og umetaforisk betydning i Nietzsches diskurs.

Nietzsches tale om sandheden som løgn fører ham ud i løgnerens paradoks. Påstanden om, at alle sandheder er løgne, bliver en påstand, der selv er uafgørlig. Antagelsen af dette paradoks hos Nietzsche er ikke først og fremmest ment som en rekonstruktion, der skal føre frem til at hævde en ny vitalistisk umiddelbarhed i form af 'livet selv' eller 'viljen til magt' i stedet for cogitoet. Det skal snarere forstås som en udvidelse af cogitoets hyperboliske tvivl: *jeg lyver, altså er jeg*, ud fra tesen om sprogets grundlæggende metaforiske karakter. Illusionerne tjener livets opretholdelse i den sociale kamp, og intellektet har ikke nogen højere mission ud over at skulle tjene bevarelsen af det menneskelige liv.⁴⁹

Til de metafysiske spørgsmål om sandheden og det absolutte lyder Nietzsches provokerende svar, at alle metafysiske begreber er illusioner

⁴⁷ *Op. cit.*, 22.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

og metaforer, som man blot har glemt, er illusioner og metaforer. De er døde metaforer, der har mistet deres overraskelseseffekt, slidte mønster, der har mistet deres prægning og derfor er værdiløse.⁵⁰ Filosofien lader sig lede på vildspor af sproget, og dens fortolkningsproblemer opstår, fordi naturen har unddraget mennesket muligheden for at gennemskue illusionen: 'naturen har kastet nøglen bort'.⁵¹ Nietzsche hævder imidlertid at besidde denne nøgle. Den består i at afkode illusionens funktion som deplacering (*Verstellung*) og tilsløring (dissimulation). Det forstillede sprog har imidlertid ikke et naturligt og sandt sprog som reference, eftersom sprogets funktion er at være illusionsskabende. Ideernes realitet og deres repræsentative værdi reduceres til troper. Det cartesiske cogito er ikke undtaget fra den generelle mistanke om, at det er en metafor, til trods for tesen om, at subjektets vished er det eneste sikre sted, hvorfra der kan skelnes mellem sandhed og løgn, bevidst og ubevidst, fornuft og galskab, vågen og drøm.⁵²

Hvor Descartes' tvivl ophæver distinktionen mellem drøm og vågen, da ophæver Nietzsches tvivl distinktionen mellem sandhed og løgn, hvorefter også sandhedsinstinktet bliver en gåde. Hos Nietzsche viser den onde løgnegud (sproget som illusionsmager) sig at være stærkere end cogitoet.⁵³ Den tropologiske reduktion er således ifølge Ricœur nøglen til Nietzsches frontalangreb på cogitoet. Dette er et led i det samlede opgør med kristendommen forstået som platonisme og metafysik for folket. Nietzsches opgør med metafysikken drejer sig om en destruktion af selve det spørgsmål, som cogitoet er et svar på.⁵⁴

Destruktionen af cogitoet opløser bevidstheden i ren fænomenalitet, der ikke er omfattet af nogen lov. Kausalitet og kendsgerninger er fordomme

⁵⁰ *Op. cit.*, 24, note 2.

⁵¹ *Op. cit.*, 24.

⁵² *Op. cit.*, 26.

⁵³ *Op. cit.*, 24.

⁵⁴ *Ibid.*

og efterrationaliseringer uden dækning i virkeligheden. Affekternes bevægelser er nemlig ifølge Nietzsche så hurtige, at det er umuligt *ikke* at miskende dem. Derfor benægter vi dem i deres sande diffusitet. Erkendelsesteoriens produkt bliver følgelig et kunstigt arrangement, en *Zurechtlegung*, der etableres for forståelighedens skyld.

Ånden, 'en ting, der tænker' eller den absolutte og rene ånd: alle er de ifølge Nietzsche konklusioner og abstraktioner af en *forkert* iagttagelse af sig selv (selvrefleksion). Sådanne idéer fører til troen på tankens faktum. Tanken forestilles som en absolut urhandling, der ikke findes nogen steder. Både tænkningen og tænkningens subjekt mistænkes således af Nietzsche for at være fiktioner.⁵⁵

Proklamationen af den indre som den ydre verdens fænomenalitet udelukker idéen om objektivitet. Fænomenalitet betyder nemlig: arrangement, skematisering, tilrettelæggelse og fortolkning. Der findes ingen kendsgerninger, kun fortolkninger. Nietzsche retter denne kritik imod den indre erfaring for at underminere idéen om cogitoets undtagelsesstilling. Også antagelsen af kausalitet såvel i den ydre som i den indre verden er en illusion eller konstruktion. Illusionen om kausalitet opbygger en kunstig orden, der tilslører kræfternes og affekternes uoverskuelige spil. Denne orden består i forestillingen om et subjekt, hvori tankehandlingerne har deres oprindelse.⁵⁶ Forestillingen om cogitoet ombytter forholdet mellem årsag og virkning, hvorved 'jeget' bliver til en effekt af sin egen effekt (*causa sui*). Der indføres herved en slags kausalitet i cogitoets umiddelbare vished, der ophæver umiddelbarheden. Jeget fremgår som en kausalfortolkning, der placeres som en substans under cogitoet eller som en årsag bag ved det, men som 'i

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Op. cit.*, 26.

virkeligheden' ifølge Nietzsche lader sig føre tilbage til den grammatiske vane at antage en aktør til enhver handling.⁵⁷

Pointen for Ricœur er at vise, at Nietzsche tvivler mere end Descartes. I den ånd skal Nietzsches hypotese om subjektet som mangfoldighed forstås. Denne hypotese er ikke et dogme, men et eksperiment: Hvad sker der, hvis det antages, at subjektet er en mangfoldighed af celler, der kæmper imod en ledende instans.⁵⁸

Filosofiens subjekt som hhv. eksaltereret og ydmyget viser sig ikke at kunne tilkomme nogen bestemt plads i diskursen, der kan bestå den radikale tvivls prøve. Hverken subjektfilosofiernes 'jeg er' eller Nietzsches ydmygede subjekt kan lokaliseres i sprogets semantik eller pragmatik. Subjektet er både som position og som fiktion et *atopos*, der hverken kan bestemmes ved dets plads i sprogets system af personlige pronomener i de naturlige sprog eller ved de måder, det optræder på i den livshistoriske fortælling eller i historien som en fælles menneskelig virkelighed. Så vidt er Descartes og Nietzsche enige, fordi de begge angriber cogitoet med en tvivl, der er ubundet af endelige kontekster. Tvivlens uendelighed omvendes imidlertid hos Descartes til troen på Guds uendelighed, mens den hos Nietzsche ikke synes at kunne bringes til standsning af en sådan tro, med mindre Nietzsches lære om den evige genkomst netop udgør en ontologisk sidstebegrundelse.⁵⁹

I striden mellem den traditionelle subjektmetafysik og dens anti-metafysiske modstykke hos Nietzsche truer den teologisk-hermeneutiske refleksionsmodel med at blive uden forankring i en førfilosofisk erfaring.

⁵⁷ For en udførlig fremstilling af Nietzsches sandhedsbegreb kan henvises til J. Simon: "Grammatik und Wahrheit", *Nietzsche Studien*, nr. 1, 1972, 1ff.

⁵⁸ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 27.

⁵⁹ W. Stegmaier foreslår en sådan tolkning ud fra den sene Nietzsches stadig mere positive forhold til Spinoza, der bl.a. fremgår af den femte bog i *Die Fröhliche Wissenschaft*. Ifølge denne tolkning bliver ontologiens grundbegreber forstået som paradokser. Jvf. W. Stegmaier: "'Philosophischer Idealismus' und die 'Musik des Lebens' zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien", *Nietzsche Studien*, nr. 33, 2004, 90ff.

Ricœurs omstilling fra denne traditionelle debat til en fænomenologisk og hermeneutisk helhedstænkning er et forsøg på at undslippe dette ufrugtbare alternativ. Ricœur griber således tilbage til Descartes for at tydeliggøre det valg mellem en 'førstefilosofi' og en 'anden' filosofi, der må foretages for at udvikle en mere tilfredsstillende subjektfilosofi.⁶⁰ Men også af teologiske grunde afviser Ricœur at lade selvets hermeneutik bero på en metafysik i denne cartesianske betydning. Troen skal heroverfor værnes imod en falsk sikkerhed (gudsbevisets), og omvendt giver troen som en antifilosofisk diskurs et modspil til en filosofisk hybris, der prætenderer at kunne begrunde sig selv. Den bibelske tros historiske kontingens, der accentueres med åbenbaringsidéen, forbliver en filosofisk dårskab, der ikke bør pyntes op med filosofiske fjer. "[C]ette foi doit assumer sa propre insécurité qui fait d'elle, au mieux, un hasard transformé en destin à travers un choix constamment renouvelé, dans le respect scrupuleux des choix adverses."⁶¹ Denne tro beror på en afhængighed af et ord, der fratager den sin egen fortjeneste, alt imens den styrker livsmodet.⁶²

Selvets hermeneutik

På baggrund af dette dilemma i den klassiske subjektfilosofi mellem en radikal absolutering af jeget over for en ligeså radikal afsked med det bliver det for Ricœur en udfordring at bestemme den epistemologiske plads for en selvets hermeneutik og videre at søge at anviser en ontologisk plads til en sådan hermeneutik, der befinder sig hinsides alternativet mellem cogitoet og anti-cogitoet. *Jeget* i subjektfilosofien svarer på spørgsmålene *hvad* og *hvorfor*, og det bestemmes her som en ting, der tænker, og som er sin egen årsag.⁶³ *Selvet* er imidlertid reflektivt

⁶⁰ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 31.

⁶¹ *Op. cit.*, 38.

⁶² *Ibid.* Ricœur henviser her til E. Jünger.

⁶³ *Op. cit.*, 28.

involveret på måder, som er forskellige både fra idéen om jegets position og umiddelbare selvidentitet som ting og som årsag og fra dets position som yderste fundament i subjektfilosofien. Selvet har ikke en sådan filosofisk rang, eftersom det er en refleksiv spejling, og derfor kan dets identitet ikke fikseres som en identitet af det samme (*idem*). Selvet er derimod en syntetisk og dialektisk identitet i to henseender, dels mellem det samme (*idem*) og selvet (*ipse*), dels mellem 'selvhed' (*ipseitet*) og andethed (*alteritet*). Ipseiteten er således bygget op af et forhold mellem en mere tidløs eller tingslig *idem*-identitet over for en mere refleksiv *ipse*-identitet. I *ipse*-aspektet fastholdes selvets identitet i et tidsligt aspekt, ikke som selvevident viden eller vished, men som en stadigt fornyet selv-attestation i lyset af det mere omfattende spil mellem selvhed og andethed på ontologiens niveau. Selvets dialektiske sammensætning betyder, at det ikke umiddelbart kan forstås som sin egen årsag (*causa sui*). Selvet udlægges i stedet i de faktiske diskurser og genrer, det er situeret i: de naturlige sprog og historiske sammenhænge. Derved indføres en polysemi af niveauer og roller, der ikke kan føres tilbage til en overordnet entydighed, men hvor der kun kan blive tale om en analog identitet og enhed, der respekterer forskellen. Den analoge enhed forbinder forskellige sfærer og spørgsmål, hvor selvet adresseres på en mere almen måde: *hvem* taler eller handler, *hvem* er moralsk ansvarlig, om *hvem* handler fortællingen. Selvets hermeneutik skal opfattes som en 'anden' filosofi og ikke som en cartesiansk *prima philosophia*, som Ricœurs fænomenologiske 'jeg-er-hermeneutik' endnu førtes tilbage til. Trods identitets-spørgsmålets kontingens fastholder selvets hermeneutik og ontologi imidlertid fortsat en analogisk enhed i de forskellige menneskelige diskurser og handlemåder. Med handlen og handlemåder som sfærer for selvforholdet menes almene sfærer, hvori selvet artikuleres, investeres, berøres og engageres, og hvori *kroppen*, *samvittigheden* og *den anden* udgør en uomgængelig og derfor ontologisk reference. I denne tolkning af selvets enhed bliver væren som aktualitet og potentialitet

fremhævet over for væren som substans eller væren som sandhed. En sådan accentuering kan ifølge Ricœur knytte til ved en traditionel værenstænkning.⁶⁴ Tilknytningen til traditionen giver den moderne tænkning et alternativ til både en bevidstløs gentagelse af traditionen og en rodløs omflakken.⁶⁵

Som noget afgørende er selvet formidlet af en andens ord og anerkendelse, som netop blot er en mening eller tro, den laveste form for sandhed, men for selvforholdet ikke desto mindre den afgørende modus for anerkendelsen: "ni vue, ni sue, mais crue."⁶⁶ I dette udtryk er sandhed og tro forenet på en måde, der svarer til det hebræiske ord *æmæth*.⁶⁷ Selv-accepten, som denne tyding udtrykker, går over den andens attestation, ståen-inde-for og troværdighed og denne formidling kan netop siges at bryde tautologien i forholdet mellem hhv. identiteten af det samme (*idem*) og en identitet, der beror på et selvforhold (*ipse*). Det er bl.a. sådanne formidlinger af selvforholdet, der gør, at analogien i 'som en anden' ikke bliver en nærværsmetafysisk ophævelse af forskelle og andethed. Spændingsforholdet mellem filosofien og den førfilosofiske tro er ifølge Ricœur en stadig påmindelse om dette. Attestationen 'lever af det, den negerer'⁶⁸ og beror følgelig på tilliden til magten (*le pouvoir*) til at kunne udtrykke sig og til at kunne handle, samt evnen (*le pouvoir*) til eksempelvis at kunne genkende sig selv i en narrativ person og til at kunne forsvare sig imod en anklage.⁶⁹

Attestationens særlige vishedsform (*Gewissheit*) er indeholdt i det tyske *Gewissen*, samvittigheden eller den moralske bevidsthed. Attestationen af selvet i dens forskellige modaliteter forsikrer, at selvet er sig selv i

⁶⁴ *Op. cit.*, 346f.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Ricœur: *L'homme faillible*, 140.

⁶⁷ Jünger: *Gott als Geheimnis der Welt*, 242.

⁶⁸ Ricœur: *Vivant jusqu'à la mort*, 105.

⁶⁹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 34.

handlen og liden.⁷⁰ Denne forvisning er den eneste sikkerhed, der gives imod mistanken, og den er altid på en måde en andens bevidnelse, der må opretholdes ved at blive gentaget i en temporal proces.⁷¹

Som opsummering af dette kapitel kan spillet mellem *idem* og *ipse* i Ricœurs teori om selvattestation beskrives som et alternativ til både Nietzsches teori om selvet som en blot metaforisk og radikalt decentreret instans og til en struktur- og difference-løs enhed i form af tesen om den umiddelbare selvbevidstheds kontinuum hos D. Henrich. Inspireret af Lévinas, der er den centrale udfordring for Ricœurs forsøg på at afklare forholdet mellem det samme og det andet i selvet, bliver spørgsmålet mere kompliceret. Ricœur betoner således identiteten mellem selvhed og andethed i en stærkere ontologisk betydning end en blot sammenlignende eller metaforisk brug af *som* i titlen '*én selv som en anden*'.⁷² Reformuleringen af selvbevidstheden som en identitet, der har sin væren gennem andethed, finder han i de hegelske tankefigurer, der markerer selvbevidsthedens transformationer i *Die Phänomenologie des Geistes*. Selvbevidsthedens *fordobling* gennemtrænger dette værk, eksempelvis i Hegels analyse af herre-træl-figuren og af relationen mellem den handlende og den dømmende bevidsthed. I selvbevidsthedens fordoblinger virkeliggøres det uendelige som en 'mangesidig og mangetydig sammenføjning' eller fletning, mens det her forbliver uafgørligt, om religionen er forsoningens og tilgivelsens sfære.⁷³ Åndsfilosofien befinder sig følgelig på halvejen mellem en antropologisk og en teologisk

⁷⁰ *Op. cit.*, 35.

⁷¹ For en tilsvarende forståelse af selvets potentialitet kan henvises til P. Seeberg: "Patienten", i Seeberg: *Eftersøgningen*, 28-32.

⁷² Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 14.

⁷³ Jvf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 145.

læsning af forsoningen.⁷⁴ Dette kunne også gælde som en genrel karakteristik af Ricœurs egen teori om selvet.

⁷⁴ "Hegel laisse son lecteur en suspens en écrivant: 'Le mot de la réconciliation est l'esprit *étant-là* qui contemple le pur savoir de soi-même comme essence *universelle* dans son contraire, dans le pur savoir de soi comme *singularité* qui est absolument au-dedans de soi - une reconnaissance réciproque qui est l'*esprit absolu*' [...]. Hegel, philosophe de l'esprit, nous laisse ici dans l'indécision, à mi-chemin d'une lecture anthropologique et d'une lecture théologique." *Op. cit.*, 407.

Kapitel 2.

Husserls intersubjektivitetsteori

Indledning

Indledningsvis gives en kort oversigt over sammenhængen mellem og sigtet med de følgende tre kapitler om hhv. Husserl, Aristoteles/Heidegger og Lévinas. Afhandlingen forsøger her i en mere udførlig form at udfolde de tre dialektiske momenter, der bærer Ricœurs ontologi, som den fremlægges i det 10. studie "Vers quelle ontologie?" i *Soi-même comme un autre*. Med afsæt i Platons meta-begreber som *væren*, *ikke-væren*, *det samme*, *det andet*, *bevægelse* og *analogi* vil Ricœur fremdrage de tværgående strukturer, der karakteriserer selvets ontologi. Der er ikke tale om en direkte ontologi, men om fænomenologiske beskrivelser, der retfærdiggør en mere universel tale om selvets sammenhæng med en for selvet konstituerende andethed. Selvets ontologi profileres gennem Ricœurs nærlæsninger og diskussioner af Heidegger, Aristoteles, Husserl og Lévinas. Afhandlingen vil undersøge, hvad der ligger bag disse diskussioner ud fra Ricœurs egne tidligere og efterfølgende arbejder om navnlig disse tænkere.

Den systematiske sammenhæng i Ricœurs ontologi er som nævnt i det foregående kapitel den hegelske teori om gensidig anerkendelse, der ganske vist kun fremgår implicit og antydnet i *Soi-même comme un autre*. Denne læsemåde er imidlertid ansporet af sidste del af værket *Parcours de la reconnaissance*, hvori Ricœur fremlægger en afklaret og pointeret version af den læsning af Husserl og Lévinas, han udvikler i det 10. studie i *Soi-même comme un autre*.⁷⁵ Gennem læsningen af Husserls *Cartesianske meditationer* udvikles den asymmetri mellem egoet og alter,

⁷⁵ Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 227-238.

der heller ikke overvindes af Husserls intersubjektivitetsteori i hans "V. Meditation". Med Lévinas udfoldes den omvendte etiske asymmetri, hvor den Andens ansigt er en højdedimension, der udelukker lighed, gensidighed og anerkendelse. Understregningen af, at jeget *ikke* er den Anden og den Anden *ikke* er jeget, er en vigtig forudsætning for, at begrebet om gensidig anerkendelse ikke nivelleres. Den gensidige anerkendelse forudsætter tværtimod ifølge Ricœur en afdækning af den oprindelige, men *glemt* dissymmetri.⁷⁶ Den gensidige anerkendelse som gave (*don* og *pardon*) og ikke (kun) som kamp er en paradoks 'miskendelse' af gensidigheden som økonomisk udveksling af 'noget for noget'. Anerkendelsens gensidighed mistænkes således med rette af Derrida for at miskende sig selv på en mere subtil måde, når den enkeltes *Jemeinigkeit* og den andens oprindelige ukendte andethed kan synes at gå op i lykkelig gensidighed: det er selve asymmetrien i relationen mellem selvet og den anden, der tilsløres.⁷⁷ Det er denne udfordring, anerkendelsesteorien ifølge Ricœur skal have for øje som attestationens nødvendige formidling gennem mistanken.

I de tre følgende kapitler behandles de tre afgørende alteritetssfærer, der er konstituerende for selvets ontologi. Det drejer sig om selvets andethed og passivitet, der manifesterer sig i kroppen samvittigheden og den anden. Disse fænomener tages op som 'passive synteser', som selvets handlen og position kan siges at være nedfæstet i, og som bryder med idéen om egoets selvposition.

I nærværende kapitel behandles Husserls komplicerede analyse af *kroppen* som udgangspunkt for hans intersubjektivitetsteori. I det efterfølgende kapitel kan Heideggers analyse af *samvittigheden* siges at være det tematiske fokus, mens *den Anden* hos Lévinas er temaet for det tredje kapitel.

⁷⁶ *Op. cit.*, 376, 373ff.

⁷⁷ *Op. cit.*, 373.

Det nærværende kapitel behandler altså Ricœurs forståelse af den sene Husserls Leib-ontologi, der er krumtappen i Husserls intersubjektivitetsteori. Fremstillingen inddrager Ricœurs udlægninger af Husserl i de tekster, der er samlet i værket *A l'école de la phénoménologie* samt i *La sémantique de l'action*. Kapitlet bygger således ikke på en selvstændig udlægning af Husserl, men tegner indirekte den systematiske baggrund for Ricœurs diskussion af Husserls Leib-ontologi.⁷⁸

Husserls intersubjektivitetsteori

Forholdet mellem egoet og den anden opfatter Ricœur som en dialektik, der opløses på to diametralt modsatte måder hos Husserl og Lévinas. Husserl søger at forstå den anden som et 'alter ego' i analogi til egoet, og dermed afleder han den anden af jeget. Lévinas overlader heroverfor eksklusivt til den anden at gøre selvet til et ansvarligt og fordret selv, og dermed sættes en radikal heteronomi i stedet for autonomien. Hverken Husserl eller Lévinas tænker imidlertid forholdet som et dialektisk forhold, sådan som Ricœur forsøger for derved at fastholde både autonomien og alteriteten som momenter i selvet.

Ricœurs sondring mellem *idem* og *ipse* betyder, at den fænomenologiske tilbageføring til selvet ikke kan tænkes som en tilbageføring til identiteten af det samme (*idem*), men den må, som det er fremgået af det foregående, tænkes som et dialektisk forhold. I denne dialektik består selvets særlige form for identitet eller *ipseitet*.⁷⁹ Husserl er klar over, at mennesket ikke er en ø, og at det transcendentale subjekts ensomhed dementes i og med den kendsgerning, at han i sin "V. Cartesianske Meditation" henvender sig til en modpart, når han taler om subjektet. I den forudgående "IV. Meditation" reduceres denne viden imidlertid til en fordom med det resultat, at egoet singulariseres. Egoet lader sig

⁷⁸ Til afklaring af Husserls begreber og termer trækker fremstillingen på bl.a. D. Zahavi: *Husserls fænomenologi*.

⁷⁹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 30.

analysere i en transcendental egologi,⁸⁰ der imidlertid er noget andet end selvets filosofi.⁸¹ Det mediterende ego indleder med at drage alt i tvivl. Alt, hvad den almindelige erfaring kender til den anden, gøres problematisk i tilbageføringen af denne erfaring til det transcendentale egos egensfære. Den andens position viser sig imidlertid for denne reduktion at være ligeså uimodsigelig som egoets position. Denne tankebevægelse ligner Descartes' overdrevne tvivl, bortset fra, at Husserl ikke antager hypotesen om en bedragende ånd, og at Husserls *epoché* er fremmed for en dagligdags mistænksomhed.⁸²

Husserl antager, at *epoché*'en efterlader en rest, som intet skylder den anden, men er et apodiktisk jeks egensfære. Den egologiske *epoché* gives således inden for den generelle fænomenologiske *epoché*. Idéen om jegets egensfære er fuldstændig afhængig af denne dobbelte reduktion, da denne egensfære ikke viser sig på en beskrivende fænomenologis niveau. Bevidstheden reduceres herved til en *monade*.⁸³ Hermed indikeres ifølge Zahavi en stadig udvidelse af et mere traditionelt begreb om subjektivitet som bevidsthed til et begreb om sammenhængen mellem bevidsthed, verden og livsverden.⁸⁴ Til forskel fra Leibniz' monadelære, hvor de enkelte monaders perspektiver er samlede i Guds overordnede 'perspektiv', lader Husserls monade sig kun føre tilbage til jegets vekslende per-

⁸⁰ *Op. cit.*, 382.

⁸¹ *Op. cit.*, 373.

⁸² "Ce mouvement de pensée est tout à fait comparable au doute *hyperbolique* de Descartes, sauf qu'il ne s'appuie sur l'hypothèse d'aucun malin génie; mais il consiste dans une opération étrangère à toute suspicion quotidienne: c'est un acte philosophique de la famille des actes fondateurs. Or [...] c'est par une hyperbole comparable, mais de sens opposé qu' E. Lévinas inaugurer sa conception de l'altérité radicale." *Op. cit.*, 383.

⁸³ Ved 'monade' forstår Husserl ifølge D. Zahavi "subjektet i dets fulde konkretion, ikke blot det intentionale liv, men også alle de deri konstituerede genstande". D. Zahavi: *Husserls fænomenologi*, 112.

⁸⁴ *Ibid.*

spektiver. "[C]ar c'est dans une perspective originaire, la mienne, que les autres perspectives sont apprésentées, comme étant des perspectives différentes prises sur le même objet et le même monde."⁸⁵ Egoet konkretiseres som en identitetsspol, der er bestemt ved sine vaner og sin verden, hvormed det skiller sig ud fra og triumferer over det ydre.⁸⁶

Husserl lader altså monadologien bestå i forholdet mellem vekslende perspektiver, der kun samles i jegets 'perspective originaire'. Denne empiriske realisme er hans modtræk til en monadisk idealisme, der kun lader de enkelte vekslende perspektiver begrænse af Guds samlende perspektiv.⁸⁷ Radikaliteten i Husserls projekt *kunne* ifølge Ricœur bestå i, at fænomenologien hverken står i spænding til eller leder op til nogen form for ontologi. Denne opfattelse finder Ricœur i Heideggers tolkning (og overskridelse) af Husserl. For Husserl er væren identisk med det, der viser sig for og gennem mennesket, og derfor ses hans tænkning som en bevægelse henimod en filosofi uden det absolutte (*philosophie sans absolu*).⁸⁸

La phénoménologie de Husserl ne serait-elle pas un effort fantastique de quarante ans pour éliminer l'ontologie, aussi bien au sens classique hérité de Platon et d'Aristote et conservé par Descartes et Kant, qu'au sens hégélien et heideggérien?⁸⁹

For denne udlægning af Husserl henviser Ricœur til P. Thévenaz, der mener, at Husserls sande arvtagere er de franske eksistentialister som

⁸⁵ Ricœur: "Edmund Husserl – La Cinquième Méditation cartésienne", i Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 214f.

⁸⁶ *Op. cit.*, 186f.

⁸⁷ Jvf. f.eks. ideen om uendelighed hos Descartes, den præetablerede harmoni hos Leibniz eller grænsebegrebet om en spontant frembringende anskuelse (*intuitus intellectualis*) hos Kant.

⁸⁸ Ricœur: "Sur la Phénoménologie", i Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 144.

⁸⁹ *Ibid.*

Sartre og Merleau-Ponty, mens Heidegger ifølge Thévenaz forråder den husserlske stil (*sobre, lucide et réfléchi*).⁹⁰ Ricœur synes at mene, at Husserls fænomenologi faktisk skal forstås som en reduktion uden tilbagevending til nogen form for ontologi. Ricœur tager imidlertid højde for, at Husserl åbner for flere tolkningsmuligheder, hvoraf nogle lægger op til helt at tage afsked med ontologien.⁹¹

Ricœurs udlægning af Husserls *Cartesiansche Meditationen*

Ricœur søger at afgrænse Husserls tænkning fra Descartes' onto-teologiske teori, der går ud på at sikre verdens iagttagelighed fra et punkt uden for verden. Hos Descartes har filosofien to ontologiske holdepunkter i form af cogitoet og gudsbeviset. Cogitoet har kun uendelighedsidéen i sig som en idé, der er efterladt af skaberen. Hos Gud er uendeligheden ikke blot en idé, men en væren og derfor bliver guds-idéen for cogitoet overgangen fra tænken til væren. Denne overgang fra idéen eller tænkningen til ontologien bestrides imidlertid af Husserl, idet han benægter, at man på én gang kan have en filosofi, hvor subjektet er reference for alt, hvad der kan tænkes, og en filosofi, hvor væren er referencepol for alt, hvad der eksisterer: "[M]éconnaître cette structure du cartésianisme, c'est faire une *autre* philosophie que Descar-

⁹⁰ Ifølge Thévenaz når Heidegger frem til værens sandhed ved at bevæge sig fra "Dieu à la 'Divinité' (die Gottheit), de la Divinité au 'Sacré' (Das Heilige), du sacré à la Vérité de L'Être". *Op. cit.*, 145f.

⁹¹ For denne diskussion henvises til D. Zahavi: *Husserls fænomenologi*, 74f. Zahavi argumenterer for en sammenhæng mellem fænomenologi og ontologi hos såvel den tidlige som den sene Husserl. Forholdet beskrives af Zahavi som to veje: den *cartesianske* og den *ontologiske*, der krydses på forskellige måder inden for én og samme filosofiske bestræbelse, nemlig undersøgelsen af forholdet mellem *bevidstheden* og *verden* som givet for bevidstheden. Zahavi vender sig herved imod en ensidig forståelse af Husserl som en tænker, der vil føre alt tilbage til bevidstheden og det transcendentale subjekt. *Op. cit.*, 82.

tes et non point radicaliser le cartésianisme.”⁹² Husserls destruktion af den oprindelige cartesianisme er ifølge Ricœur den bedste introduktion til Husserls *Cartesiansche Meditationen*. Husserl anfægter tesen om, at cogitoet er en væren, der er placeret mellem væren og intet, og at det i sig har en idé om det uendelige, der er mere fuldkommen end jeget.⁹³ Ricœur understreger, at der ikke deraf kan sluttet, at Husserl har opfattet sin transcendentale filosofi som en ateisme. Udeladelsen betyder blot, at det transcendentale ego er tilstrækkeligt som erstatning for ’førstefilosofien’. Husserl tilstræber hermed en ’egologi uden res cogitans’. Denne bestræbelse kulminerer i Husserls ”IV. Meditation”, mens den ”V. Meditation” skal være et modstykke hertil, der gennem analysen af alter egoet og intersubjektiviteten skal føre egoet tilbage til en fælles livsverden. Husserls ”V. Meditation” træder i stedet for Descartes’ ”III. Meditation”, som introducerer en ontologi (essensernes orden og gudsbeviset), der går forud for erkendelsens orden. Descartes’ overgang fra idéen om det uendelige til antagelsen af en højeste uendelig væren (Gud) er et spring. Dette spring vil Husserl undgå ved at konstituere den anden og dermed en intersubjektiv verden som et modtræk til den transcendentale solipsisme, der resulterer af Husserls ”IV. Meditation”. Guds-idéen udskiftes således med idéerne om et *alter ego* og om et dermed sammenhængende inter-monadisk fællesskab af egoer.⁹⁴ I Husserls ”V. Meditation” indgår *legemligheden* således som konstituerende for spillet mellem ego og alter ego i en fælles livsverden. Ricœur vil gøre denne Leib-ontologi til et udgangspunkt for sin teori om selvets ontologi.⁹⁵ Men

⁹² Ricœur: ”Étude sur les ‘Méditations Cartésiennes’ de Husserl”, i Ricœur: *A l’école de la Phénoménologie*, 162.

⁹³ *Op. cit.*, 166ff.

⁹⁴ ”Descartes transcende le Cogito par Dieu, Husserl transcende L’Ego par l’alter ego; ainsi cherche-t-il dans une philosophie de l’intersubjectivité le fondement supérieur de l’objectivité que Descartes cherchait dans la vérité divine.” Ricœur: *A l’école de la Phénoménologie*, 163.

⁹⁵ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 373f.

her er der netop tale om en anden form for ontologi end den, Husserl sætter i parentes. Til forskel fra Descartes bruger Husserl begreber som ontologi og uendelighed på en rent antropologisk og horisontal måde. For Ricœur er det imidlertid et åbent spørgsmål, om det virkeligt lykkes for Husserl med denne Leib-ontologi at overvinde egologien og at anerkende den andens alteritet. Spørgsmålet er ifølge Ricœur vanskeligt at besvare ud fra Husserls beskrivelse af alter egoets konstituerende karakter. Husserl taler om en 'pardannelse' (*Paarung*) mellem egoet og alter egoet, som fører fra det oprindelige og egne til det fremmede og ikke-oprindelige.⁹⁶ Analogien mellem egoet og alter egoet er asymmetrisk, idet den udgår fra og vender tilbage til egoet, men pardannelsen betyder, at spørgsmålet om 'den enes' betydning fører tilbage til spørgsmålet om 'den andens' betydning. I den andens legemlige nærvær genkender jeg et sin egen legemliggørelse eller mundaneisering, idet det tillader den anden at være 'et andet jeg', selvom egoet kun antager dette fra sin egen erfaring af sig selv.⁹⁷

Når spørgsmålet om den anden overhovedet dukker op, hænger det sammen med, at alt i første omgang blev reduceret til et oprindeligt nærvær i jegets monadiske perspektivisme. Spørgsmålet, Husserl stiller, er, om der gives lige så mange verdner, som der gives monader ifølge antagelsen af en monade uden monadologi, eller om jeget må forstås i tilbagevendingen fra en modpart (den anden) og fra en fælles

⁹⁶ *Paarung* (parring) udgør i Husserls analyse af erfaringen af den anden en specifik 'passiv syntese' sammen med begreberne 'empati' (*Einfühlung*) og 'appræsentation' (*Appräsentation*). Ifølge Zahavi forudsætter 'parring' "en lighed mellem det perciperede legeme og min egen krop. [...] Der er ikke tale om en slutning, men om en decideret *erfaring*, med en særegen og kompliceret struktur, hvis forudsætninger Husserl er opsat på at afdække." D. Zahavi: *Husserls fænomenologi*, 166.

⁹⁷ "[J]'accorde à autrui le sens 'ego', bien que seule mon expérience vive ait le caractère originaire. L'«appariement» fournit ainsi le support associatif de l'analogie; c'est lui qui réalise la plus primitive synthèse passive par quoi je passe d'ego à *alter ego*." Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 208.

intersubjektiv verden.⁹⁸ For Ricœur peger dette spørgsmål på det samlede sigte med Husserls *Cartesianske meditationer*, som er en universel selvbesindelse, en tilbagevending til sig selv i refleksionen, der ifølge Husserl kendetegner en genuin filosofisk videnskab. Denne 'videnskabelige' filosofi har fået en ny kritisk betydning, eftersom den 'positive' videnskab ifølge Husserl har fortabt sig i den ydre verden.⁹⁹

Egensfæren, den egne krop og alter egoet

Ricœur betoner i højere grad end Husserl, at den fælles natur og verden konstituerer selvet og ikke omvendt. Husserl erkender ikke i tilstrækkelig grad intersubjektivitetens rolle, fordi han ifølge Ricœur kun tænker den anden som et andet jeg, men ikke *selvet* som en anden og den anden som et andet selv. Husserl har derfor ikke noget svar på det spørgsmål, han selv rejser om, hvordan man skal forstå, at den egne krop også er et legeme blandt andre legemer, der er indskrevet i en fælles natur og i en intersubjektiv verden. Det problem, at man forstår sig selv som en anden i en intersubjektiv verden, vil Ricœur som nævnt løse ud fra Leib-ontologien. I denne udlægning af Husserl peger Ricœur paradoksalt nok på netop yderliggørelsens, andethedens og inkarnationens filosofiske aspekter som vejen til den mere radikale selvbesindelse.

Den andens betydning kan som sagt ifølge Husserl kun konstitueres i og ud fra jeget som en analogi. Denne model for konstitutionen af den anden er cirkulær, idet den konstituerer den anden i analogi til objektkonstitutionen. Subjektets egensfære (*Eigenheitssphäre*) er imidlertid ikke objekt eller ting, men den er mit eget legeme (*Leib/chair*) til

⁹⁸ *Op. cit.*, 214.

⁹⁹ "La science positive [...] s'est perdue dans le monde. Il faut d'abord perdre le monde par l'époque, pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même. *Noli foras ire*, dit saint Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*." *Op. cit.*, 225, 222.

forskel fra tingslige genstande.¹⁰⁰ Hvor *legemet* er organ for perceptionen, viljen og erkendelsen, betegner *kroppen* heroverfor den egne krop som alteritet. Denne sondring mellem krop og legeme skal bane vej for en autentisk genre for 'alter egoet', idet den egne krops moment af andethed konstituerer den anden i jegets egensfære.¹⁰¹ Egensfæren modstår følgelig den filosofiske negation og er en positiv erfaring, som refleksionen ikke kan komme bagom. Den er det felt, der orienterer al erfaring, og som gør verden til en verden for mig. Egensfæren eller legemet er det konkrete produkt, som den filosofiske abstraktion har isoleret. Husserl bestemmer således legemet som den krop, jeget bevæger, som det sanser og udtrykker sig med, og som udgør referencepolen for alle andre tingsligt-objektive genstande og kroppe. Den fænomenologiske idé om 'den egne krops andethed' konstituerer erfaringen af alle andre objekter og ting i verden og er således grundlæggende for ontologien forstået som teorien om mulighedsbetingelserne for at kunne erfare det givne som givet for os.

Momentet af krop i den egne krop udgør en oprindelig *natur*, der fremstår som en helhed gennem den abstrakte eliminering af alt fremmed. Det psyko-fysiske jeg med legeme, sjæl og personligt jeg er ifølge Husserl integreret i denne natur takket være dette 'kropslige legeme' (*körperlichen Leib*).¹⁰²

¹⁰⁰ Husserls sondring mellem *Leib* og *Körper* oversættes til fransk med henholdsvis *chair* og *corps*. På dansk kan denne sondring vanskeligt gengives. *Chair/Leib* kan ikke oversættes med 'kød', og 'legeme' synes at dække begge termer på tysk og fransk. Sondringen mellem krop og legeme forekommer søgt på dansk. Den anvendes alligevel i det følgende, idet 'krop' betegner det tingsligt objektive, mens 'legeme' står for den fænomenologiske egensfære (*den egne krop*). Begrebet *den egne krop* udtrykker et aspekt af den dialektik mellem *idem* og *ipse*, som Ricœur udfolder i *Soi-même comme un autre*. Zahavi skelner mellem den erfarede subjektive krop (*Leib*) over for den erfarede objektive krop (*Leibkörper*). D. Zahavi: *Husserls fænomenologi*, 149.

¹⁰¹ Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 203ff.

¹⁰² *Op. cit.*, 203.

Reduktionen af alt fremmed til denne naturs egentlighed fremviser jegets væren som en positiv autonom urstiftelse, der går forud for 'jeg tænker' og for alt, hvad der kan føres tilbage til intentionaliteten. I kraft af *Leib*-begrebet kan det egne defineres i begreber, der ikke kun er negative, men hviler på *egentlighedens* grund. Refleksionen nedfæstes således i livet hos Husserl, idet livets fortætning går forud for tænkningen. Denne egenhedens nedfæstelse i livet kaldes *inkarnation*. Reduktionen til egensfæren er ikke en reduktion *af* erfaringen, men en tilbageføring af erfaringen til inkarnationen som den legemlige væren-i-verden.

I kraft af denne reduktion afdækkes den subjektivt erfarede krop som den fænomenologiske legemlighed, og derved beriges erfaringen af kroppen, som indtil dette punkt i Husserls analyse kun havde været forstået som et organ eller middel for jegets handlinger, uden at den var erkendt som jegets egensfære. Legemet er sfæren for udøvelsen af jegets kunnen: at det kan bevæge sig, se, spise, tale, røre og høre. Det inkarnerede betegner således det, der har en generel evidens før enhver kritik og før enhver apodiktisk konstitution. Den fænomenologiske abstraktion er derfor det modsatte af en amputering af erfaringen. Den fører verden tilbage til sin nedfæstelse i jegets egensfære, der er inkarneret i legemets såkaldte 'passive synteser'.¹⁰³ Med begrebet 'passive synteser' menes førrefleksive aspekter af bevidstheden, som legemligheden afdækker som forudsætning for refleksionens *aktive* synteser. Det andet centrale eksempel på bevidsthedens passive syntetisering er Husserls analyse af den indre tidsbevidsthed, der skaber enheden i de genstande, der perciperes i forskellige tidsmomenter.¹⁰⁴ Husserls passive synteser kan følge-

¹⁰³ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 372, 386. Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 207.

¹⁰⁴ D. Zahavi: *Husserls fænomenologi*, 119, 129, 133.

lig forstås som en fænomenologisk redegørelse for den rolle, *selvafficeringen* spiller i Kants tidsfilosofi.¹⁰⁵

Bevidstheden indgår i to slags relationer til verden, der er flettet sammen. Den ene relation er perceptionens relation, hvor verden står over for det beskuende jeg. Den anden relation er inkarnationens relation, hvor jeget gennem kroppen identificerer sig med en ting i naturen, nemlig 'den egne krop'. I kraft af denne *sammenfletning* erkender jeget sig selv som en mundan realitet. Denne erfaring peger på en vis tingsliggørelse af jeget, der ved en slags analogi fører på sporet af konstitutionen af den anden, *alter egoet*.

I Husserls *Cartesianische Meditationen* drejer det sig om, hvorvidt egologien undgår at blive en solipsisme og om led for led at vise, hvordan egologiens solipsisme brydes, fordi jeget tilhører sin egensfære, der igen viser sig at tilhøre en fælles natur og en fælles kulturel verden. Ricœur anser derfor Husserls Leib-ontologi for at være en farbar vej ud af den solipsisme, som enhver subjektfilosofi må gøre rede for. Ricœur mener ganske vist, at egologien som sådan er et umuligt forehavende.¹⁰⁶ Så meget mere er der derfor ifølge Ricœur grund til at tale om, at inkarnationstemaet springer frem som en 'divine surprise' inden for Husserls egologiske projekt.¹⁰⁷ Inkarnationen er en virkelig opdagelse, '*véritable trouvaille*', der kan begrunde "*la merveille du transfert analogique*", og som viser vej ud af egologiens tendentielle solipsisme.¹⁰⁸ Problemet i egologien drejer sig om, hvad der kan siges at tilkomme jeget på en positiv måde, og hvad jeget derimod skylder den anden og den intersubjektive konstitution. Husserl bestrider med Leib-ontologien, at jeget helt og holdent kan tilskrives intersubjektiviteten. Jegets egensfære

¹⁰⁵ Ricœur: "L'acte et le signe selon Jean Nabert", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 220f. Samme: *Temps et récit III*, 68-89.

¹⁰⁶ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 374.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Op. cit.*, 385, 387.

er nemlig fundamental og nedfæstet i den egne krop. Dette ego er således ikke solipsistisk, eftersom 'legemets' identitet ikke er en tingslighedens identitet, men er mere fundamental og positiv end prædikationens subjekt-objektbestemmelser. Den består som nævnt i forskellige passive synteser og går således forud for distinktionen mellem det frivillige og det ufrivillige. Legemet er kroppens 'jeg kan', der som en *Leib-Körper* går forud for ethvert 'jeg vil/vil ikke'. Legemet er således også en urpositivitet, der ligger forud for enhver negation. Leib-ontologiens ansats er hos Husserl udarbejdet ud fra perceptionen. Ricœur ønsker i højere grad at udarbejde denne ansats i tilknytning til viljens og handlingens 'jeg kan' inden for den handlingsontologi, som Ricœur søger at sætte i stedet for en substansens eller formens ontologi.¹⁰⁹ Til forskel fra Heideggers Daseins-ontologi giver Husserls Leib-ontologi således mulighed for at afdække de ressourcer i værensfilosofien, "qui mettrait le transcendantal de l'acte à la place de la substance, comme le demande une phénoménologie de l'agir et du pâtre".¹¹⁰

Den franske tænker Maine de Biran er ifølge Ricœur foregangsmanden for 'den egne krops ontologi', "en dissociant la notion d'existence de celle de substance, et en la rattachant à celle d'acte. Dire 'je suis', c'est dire 'je veux, je meus, je fais'".¹¹¹ Som Birans banebrydende indsigt fremhæver Ricœur det 'stærke bånd' mellem denne væren som akt og handlen og en ikke-tematisk og distanceløs selvbevidsthed, der kendetegner bevidstheden om den egne krop.¹¹² Denne immanente apperception ('sens intime') er ikke en transcenderende forestilling, der resul-

¹⁰⁹ *Op. cit.*, 371.

¹¹⁰ *Op. cit.*, 379f.

¹¹¹ *Ibid.* Nabert betragter således Maine de Biran som den centrale model for hans egen refleksionsteori frem for Kant, Jvf. Ricœur: "L'acte et le signe selon Jean Nabert", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 211f.

¹¹² Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 371, note 1.

terer i en spaltning mellem subjekt og objekt. Dermed foregriber Biran ifølge Ricœur parallelle indsigter i postwittgensteiniansk analytisk filosofi.¹¹³

I sin karakteristik af Biran formulerer Ricœur sig på en måde, der ligger tæt på D. Henrichs karakteristik af selvbevidsthedens umiddelbare irrefleksive givethed. Henrichs tese omfatter imidlertid ikke en filosofi om *legemlighedens* og *tidsbevidstheden* fundamentale betydning som en naturbestemt andethed, ligesom han heller ikke udfolder betydningen af den sociale andethed og dens konstitutive betydning for selvbevidstheden. Legemlighedens urpositivitet kan hos Husserl og Biran synes at udgøre en parallel til den ikke-tematiske umiddelbare selvbevidsthed hos Henrich. Til trods for den strukturelle lighed i de fænomenologiske beskrivelser af hhv. kroppen og selvbevidsthedsfænomenet forekommer det *tetiske* moment i den umiddelbare selvbevidsthed dog at forblive udfoldet hos Henrich. Det er prisen for at undgå refleksionsmodellens paradokser og hyperbler. Det er imidlertid netop det underliggende tetiske moment, Ricœur vil accentuere med sin fortolkning af handlingens (og lidelsens) ontologi hos Husserl. Derved bliver den andens andethed og legemligheden omfattet af selv-attestationens selv-eksponering, ansvar og engagement. Dette moment artikuleres i Husserls kropsfænomenologi, når han taler om legemlighedens urpositivitet som som (passiv) *syn-tese*.

Heideggers 'væren-i-verden-ontologi' åbner ikke for en tilsvarende fornyelse af den transcendentale idealisme som den, Ricœur søger i Husserls Leib-ontologi. Hos Heidegger afbrydes forbindelsen til bevidsthedens konstitutionsproblematik i afskeden med repræsentationsmetafysikken. Hans fundamentalontologi tillader ikke at udfolde en Leib-

¹¹³ "E. Anscombe caractérise comme connaissance sans observation le savoir de ce que nous pouvons faire, de la position de notre corps [...]. De même, la notion d'action de base, chez Danto et chez H. von Wright, repose sur une telle appréhension non objectivante de soi-même." *Ibid.*

ontologi som andet end en modus af *Verfallenheit*. Autenticiteten tilskrives alene tidslighedens eksistentialer hos Heidegger. I Heideggers brud med subjekt-objekt-modellen nedtones ifølge Ricœur opmærksomheden over for kroppens kvasiobjektive væren i rummet og for rummets autenticitetstræk, der ikke må forveksles med tingslighedens blotte fakticitet. Ricœur vil hævde, at legemets rumlighed ikke kan reduceres til dets omrids i rummet eller til en geometrisk væren i et rum. En sådan reduktion er imidlertid baggrunden for Heideggers manglende udfoldelse af legemets eksistentialer.¹¹⁴ I stedet skal legemlighedens *væren-i* eller inkarnationen med H. Arendt forstås som et 'indenfor', der ikke har noget 'udenfor'.¹¹⁵

Lid(els)ens filosofi

Liden er et særligt aspekt af Ricœurs handlingsfilosofi, der både har relevans for Leib-ontologien og for sprogligheden. Leib-ontologiens etiske aspekter formulerer Ricœur navnlig i tilknytning til Spinoza som en lidelsens fænomenologi. Den angår de aspekter af handlingen, der underdrager sig *fortællingens* korrelationer af handlen (*agir*), liden (*pâtir*) og lidelse (*souffrir*). Fortællingens styrke er ganske vist, at den kan vise spillet mellem handlinger og deres konsekvenser, herunder det, der sker med den handlende part selv, f.eks. spørgsmålet om skyld og til-

¹¹⁴ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 378f. I forbindelse med en kritik af fonologien for at tænke for 'fysikalisk' om fonetikken og stemmen, bemærker den sene Heidegger, at kropsfænomenet er det vanskeligste problem: "Das Leibliche am Menschen ist nicht etwas Animalisches. Die damit zusammenhängenden Verstehensweisen sind etwas, was die bisherige Metaphysik noch nicht berührt hat." M. Heidegger og E. Fink: *Heraklit*, 234f. Stedet kommenteres hos S. Žižek: *On Belief*, 55.

¹¹⁵ "[L]e fait massif de l'impossibilité de sortir d'une condition, dans laquelle nul n'est jamais entré, dans la mesure où la natalité elle-même, dont parle si bien Hannah Arendt, n'est pas à proprement parler l'expérience d'entrer dans le monde, mais celle d'être déjà né, et de se trouver déjà là." Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 378, 356, note 2.

skrivelse: hvad man – med rette eller urette – pålægges og påtager sig. Der gives imidlertid ifølge Ricœur en lidelse, der vanskeliggør den narrative (selv)iscenesættelse – *mise en intrigue*.¹¹⁶ Her er det heller ikke tilstrækkeligt, at etikken (den gyldne regel) tager højde for interaktionens fundamentale asymmetri mellem den aktive part og den passive part og for den potentielle victimisering, som Ricœur kritiserer den såkaldte *Action Theory* for at udblænde. *Afmagten* forstået som forringelsen af muligheden for at kunne handle og eksistere er den spinozistiske dimension i lidelsen, der både unddrager sig fortællingen og den semantiske handlingsteori. Til denne afmagt kan henregnes den *skam*, der får overlevende ofre for uhyrligheder til at tie, føle sig medskyldige og i værste fald opgive at overleve.¹¹⁷ Legemlighedens passivitet er bærende for handlen, men er tillige sårbar over for volden, der nedbryder selvværdet og forringer eksistensanstrengelsen. Passiviteten, der hører ind under den egne krops metakategori, krydses her af den passivitet, der har at gøre med den andens andethed, hvor det at være offer er den anden side af den glorificering, der omgiver handlingen.¹¹⁸ Denne tale om lidelsen som handlingens skyggeside får et diskret kristologisk perspektiv, hvis det sammenholdes med Ricœurs henvisning til moralen i Bernanos roman *En landsbypræsts dagbog* som en slags nøgle til forståelse af titlen *Soi-même comme un autre*. Det er ifølge romanen lettere at hade sig selv end man umiddelbart skulle tro, og derfor er det en nåde at kunne glemme sig selv. Men selvforglemmelsens nåde overgås af en

¹¹⁶ "[D]e conjoindre agents et patients dans l'enchevêtrement de multiples histoires de vie. Mais il faut aller plus loin et prendre compte des formes plus dissimulées du souffrir: l'incapacité de raconter, le refus de raconter, l'insistance de l'inénarrable, phénomènes qui vont bien au-delà de la péripétie, toujours récupérable au bénéfice du sens par stratégie de mise en intrigue." *Op. cit.*, 370.

¹¹⁷ Denne stedfortrædende skam eller skyld spiller en central rolle i Lévinas' begreb om den Anden på en måde, der grundlæggende anfægter Ricœurs idé om selvet som en anden. *Op. cit.*, 392.

¹¹⁸ *Ibid.*

uselvisk selvkærlighed: "'de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrant de Jésus-Christ.'" ¹¹⁹

Det grundlæggende 'jeg kan', der forudsættes af andre intentionelle akter som 'jeg bevæger (mig)', 'jeg vil', forbinder Ricœur som nævnt med den legemlige, sociale og naturbestemte livsverden hos Husserl. Handlingens ontologiske forudsætning ('jeg kan') giver den spinozistiske 'urlidelse' sin egen plads og tyngde blandt de andre urfænomener, som fænomenologien afdækker. Legemlighed som menneskets sårbarhed og udsathed er centralt i den 'nedstigning i helvede', der ifølge Ricœur gør den kantianske morals *nej!* både berettiget og uundværlig. Muligheden for at nedbryde den andens selvværd gennem fysiske og psykiske krænkelse virkeliggøres i fænomener som tortur og seksuelle overgreb. Det er denne virkelighed, som den kantianske moral påpeger. I torturen søger bødlen ikke bare at påføre fysisk smerte, men at nedbryde offerets selvværd, som pligten transformerer fra selvkærlighed til respekt. "Ce qu'on appelle humiliation – caricature horrible de l'humilité – n'est pas autre chose que la destruction du respect de soi, par-delà la destruction du pouvoir-faire. Ici semble être atteint le fond du mal." ¹²⁰ Leib-ontologien ser Ricœur således som den vej, Husserl selv har åbnet for en indskrivning af den hermeneutiske fænomenologi i en alteritetens ontologi og en dermed sammenhængende etik. Leib-ontologien er en alteritet i egoet, der bryder egologien op indefra og åbner den imod den anden som konstituerende for mit eget selv.

Legemlighed og mundaneisering af egoet

Leib-ontologien åbner for en intersubjektivt funderet fælles natur. Denne naturs inkarnation er ikke konstitueret i perceptionen, bevidstheden eller

¹¹⁹ *Op. cit.*, 36, note 3.

¹²⁰ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 256f.

viljen, men er en mere fundamental passivitetserfaring.¹²¹ Den intersubjektive konstitution af den fælles natur fordrer således, at jeget tænkes som legeme før konstitutionen af alter egoet. Legemet udpeges herved som alteritetens paradigme, men det er samtidig 'mit eget' og 'mig selv' på en oprindelig måde, og det er dét, der af alle 'ting' er mig nærmest. Sansningen viser eksempelvis sin tilpasningsevne i følesansen. De oprindelige træk, der tilhører legemet, gør det ganske vist til organ for viljen og til støtte for bevægelsen, men legemet kan ifølge Ricœur ikke reduceres til at være objekt for et valg eller for en vilje.¹²² Legemet er jeget som et bestemt menneske af kød og blod og således en alteritet, der er forud for ethvert initiativ og for alternativet mellem det frivillige og det ufrivillige. Alteriteten er oprindelig i forhold til ethvert overlæg. På grundlag af denne oprindelige andethed kan jeget bestemme over legemet.¹²³ Legemet er stedet for alle passive synteser, der forudsættes i alle aktive synteser. Alene erkendelsens og handlingens aktive synteser kan derfor kaldes ydelser (*Leistungen*). Således er legemet ikke organ, men materie (*hyle*) for erkendelsens og perceptionens objekter, og det er oprindelsen til alle forandringer af det egne. Selvheden (ipseiteten) har således en alteritet, der er dets 'egen', og som bæres af legemet.¹²⁴

Husserls mundaneisering ophæver imidlertid ikke det forhold, at verden er 'sat' i en tetisk akt, hvorved frihed og bevidsthed altid vil være mellembestemmelser for menneskets forhold til verden og for begrebet om den egne krop. Den andens andethed og fremmedhed i forhold til jeget er forbundet med legemets andethed, som jeget selv er. For at kroppen som krop kan siges at høre til blandt alle andre kroppe, må jeget i det omfang, det er sig selv, være en anden blandt alle andre i en forståelse af den fælles natur, der er vævet sammen (*Verflechtung*) i

¹²¹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 368f.

¹²² *Op. cit.*, 375.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

intersubjektivitetens verden.¹²⁵ Analogiseringen mellem egoet og alter egoet er som nævnt en særlig passiv syntese, som Husserl analyserer med begrebet 'parring' (*Paarung*) mellem det egne og det fremmede. Med pardannelse tænkes konkret på den seksuelle relation og fænomener som venskab, dialog, udveksling af ideer etc.¹²⁶ Denne 'parring' er imidlertid ikke en analogi-*slutning*, men en særlig *erfaring* af den anden og fremmede som forskellig fra mig selv ud fra en mere grundlæggende lighed. Forholdet mellem egoet og alter egoet er imidlertid fremdeles et forhold mellem det oprindelige og det afledte. Polerne i parret ego/alter-ego er således asymmetriske, men samtidig sker der en gensidig vekselvirkning mellem dem. Anerkendelsen af den anden som anden ved analogi knytter sig dels til konstitutionen af en fælles natur, dels til eksistensen af en kulturel verden med eksempelvis traditioner, institutioner, bøger, værker, monumenter og sprog. Konstitutionen af denne fælles natur og den fælles kulturelle verden volder problemer hos Husserl: når udgangspunktet er egoet, analogien og alter-egoet, er alt i en vis forstand afledt af egoet. Værkerne må derfor føres tilbage til egoets egensfære, intention og vilje, og kan derfor kun tilkendes en afledt selvstændighed eller autonomi. Den kulturelle verdens værker og institutioner kan følgelig ikke formidle et fællesskab, der tilkendes en egen form for autonomi. Fællesskabet kan ikke blive absolut på samme måde som *ego cogito cogitatum* alene er absolut i refleksionen. Ifølge Ricœur består der her en konflikt mellem respekten for de nye betydninger, der afdækkes ved den fremadskridende analyse, og fordringen om, at fællesskabets status skal afledes af egoets status.¹²⁷

Konstitueringen af en fælles verden i den intersubjektive erfarings netværk fører fænomenologen tilbage til identiteten mellem den betydning, den andens krop har for alter egoet selv, og den betydning, den har for

¹²⁵ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 377, 384.

¹²⁶ Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 230.

¹²⁷ Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 213.

egoet. Spørgsmålet for Ricœur er, hvordan den andens krop kan være det samme for alter egoet, der ser den som sit 'her', som det, den er for egoet, der ser den som sit 'derovre'.¹²⁸ Der forbliver her en kløft mellem egoets og alter egoets erfaring. I radikal konsekvens bliver der lige så mange verdner, som der er erkendende subjekter. Der vil således ikke være nogen fælles verden (en livsverden eller intersubjektivitet), der er formidlet af legemligheden, og resultatet bliver en perspektivisme eller solipsisme, som Husserls Leib-ontologi netop skulle overvinde. Bag dette spørgsmål ligger en diskussion om det transcendentale subjekt hos Husserl. Mens det transcendentale subjekt hos Kant er et alment overpersonligt, 'jeg tænker', er det hos Husserl en mangfoldighed af individuelle egoer, der ifølge Zahavi udgør en transcendental intersubjektivitet eller monadologi. "Husserl forfægter ikke blot det kætterske synspunkt, at det er *meningsfuldt* at tale om en pluralitet af transcendentale jeger. Han anser det også for *nødvendigt*."¹²⁹

Sammenhængen mellem de to tilsyneladende uforenlige teser (egologien og mangfoldigheden) er ifølge Zahavi, at den transcendentale intersubjektivitet kun er tilgængelig gennem et førstepersons perspektiv.¹³⁰

Ricœur er mere skeptisk over for en direkte løsning af problemet med fremmederfaringen, men positiv over for en indirekte formidling via den andens krop. Den andens krop er nemlig ifølge Ricœur det første objekt, der er i stand til at bryde egoets ensomhed. Den giver egoets erkendelse et tyngdepunkt uden for det selv. Den identitet, hvori egoets ensomhed brydes i erfaringen af en fælles natur og kulturel verden, er imidlertid 'uforståelig', fordi forståelsen kommer efter erfaringen af den. Det er dog ifølge Husserl muligt at 'overraske' det øjeblik, hvor den 'præsenterede krop' og 'appræsentationen' (forståelsen) af den i bevidstheden falder sammen. I dette øjeblik udgør det samme og det andet en udelt og fælles

¹²⁸ *Op. cit.*, 213f.

¹²⁹ D. Zahavi: *Husserls fænomenologi*, 178ff.

¹³⁰ *Op. cit.*, 181.

natur. Det er i det øjeblik en og samme realitet, der både tilhører jegets egensfære og indikerer den andens eksistens. Der er ikke to realiteter, der er adskilte ved en kløft: den andens krop er nærværende hos jeget. Som perciperet tilhører den på den ene side min egensfære, på den anden side er dette nærvær en *andens* nærvær og ikke blot mit selvnærvær. Identiteten forekommer gådefuld, da den altid erkendes *efter* erfaringen af den anden i en fordobling af verden. Ikke desto mindre kan man overraske øjeblikket, hvori legemligheden forbinder egensfæren med den andens indikation af sig selv: "A ce moment de l'indivision du même et de l'autre, c'est une seule et même réalité qui appartient à ma sphère *propre* et qui indique une *autre* existence."¹³¹

Verdens 'kød'

Erfaringen af det udelte nærvær af det samme og det andet er ifølge Zahavi Husserls løsning på analogiens vanskeligheder. Den andens krop åbenbarer den anden for jeget, omvendt gør den anden dette nærvær fremmed for mig. Netop som fraværende og fremmed erfarer vi ifølge Husserl den anden.¹³² Den andens krops 'derovre' for jeget og den egne krops 'her' for den anden er således ikke bare to analoge kroppe, men den samme krop, og derfor kan jegets natur siges at være den samme som den andens natur. Analysen går ud på at vise, at der på kroppens niveau er en fælles natur og en fælles verden, selvom der er forskellige bevidstheder.¹³³ Det kunne lægge op til at tale om et fælles 'kød' (*la chair*) på en bibelsk måde, således som denne terminologi især er præget af Merleau-Ponty. "La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-

¹³¹ "Il n'y a donc pas deux réalités séparées par un hiatus: ce corps est présent chez moi, il appartient à ma sphère propre en tant que perçu, et d'autre part cette présence est celle d'un autre." Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 214.

¹³² D. Zahavi: *Husserls fænomenologi*, 168f.

¹³³ Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 213.

même.”¹³⁴ Herved bliver det tydeligt, at *kødet* som verdens tekstur ikke skal forstås naturalistisk, animalistisk eller biologisk.¹³⁵ Mennesket er nemlig *i verden* på en anden måde end dyret, der ifølge Bataille er i verden ‘som vandet er i vandet’.¹³⁶ En tilsvarende forskel mellem dyr og menneske fremhæver Prædikerens 3, 18: ”Jeg tænkte: Gud har udskilt menneskene, for at de skal indse, at de ikke er andet end dyr.”¹³⁷ Herved betones, at den bibelske tale om mennesket som kød, hø og græs ikke ophæver distinktionen mellem dyret, mennesket og Gud. Menneskets fortrinsstilling i skaberværket beror på en viden om vilkåret som udskilt og skyldig, der er dets værdighed og gudbilledlighed. Selvbevidsthed er således ikke en herredømmeviden, men en sans for endelighed og fejlbarlighed. Denne tale om ‘kødet’ som fællesmenneskelig er både arkaisk og gængs.¹³⁸ Som filosofisk begreb forudsætter *la chair* en række distinktioner mellem det menneskelige og det ikke menneskelige, dyriske og levende og mellem den individuelle enkelte legemlighed, alter egoet og intersubjektiviteten. Egologien fører således ikke til en

¹³⁴ Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, 192. Merleau-Ponty bestemmer således begrebet *la chair* ud fra Husserls horisontbegreb som verdens kød. *Op. cit.*, 197ff.

¹³⁵ Kødet er snarere et aspekt af, hvad Luhmann med Novalis kalder ‘transcendental poesi’, og som den kantske filosofi har åbnet for. Jvf. N. Luhmann: ”Weltkunst”, i Luhmann, Bunsen og Baecker: *Unbeobachtbare Welt. Über Kunst und Architektur*, 7, 40.

¹³⁶ “[T]out animal est *dans le monde comme de l'eau à l'intérieur de l'eau*. Il y a bien dans la situation animale l'élément de la situation humaine, l'animal peut à la rigueur être regardé comme un sujet auquel est objet le reste du monde, mais jamais la possibilité ne lui est donnée de se regarder lui-même ainsi.” G. Bataille: *Théorie de la religion*, 25.

¹³⁷ For en udlægning heraf se A. Grøn og D. Zahavi: ”Subjektivitet i centrum”, *Teol-Information*, nr 26, 13. ”Når subjektivitet sættes i centrum, får man også noget andet med – både forholdet til andre og forholdet til verden.” *Ibid.* Skriftstedet er iøvrigt tema for filmen *Dyret skal dø* af C. Chabrol.

¹³⁸ ‘Kød’ udtrykker således en solidaritet mellem ‘syndere’, *massa perdit*, som Ricoeur finder i en liturgisk formulering: *nous autres pauvres pécheurs* (”vi andre arme syndere”). Ricoeur: ”Le ‘péché originel’: étude de signification”, i Ricoeur: *Le conflit des interprétations*, 278. *Commune naufragium dulce*.

direkte fornægtelse af den intersubjektive natur eller af fællesskabets intersubjektive verden hos Husserl. Den fører derimod i retning af Leibniz' monadologi for at kunne formulere den indsigt, at det er den samme verden, der ses fra forskellige perspektiver (monader), og at naturen og verden således grunder i det prælingvistiske, hinsides repræsentationen, subjekt-objekt-prædikationen.¹³⁹

Ifølge Ricœur leder såvel den intersubjektive menneskelige natur som den intersubjektive kulturelle verden hos Husserl i retning af et 'intermonadisk fælleskab' (uden monadologi).¹⁴⁰ Subjektet singulariseres nemlig i retning af monadetanken, jo mere Husserl inddrager først naturen og siden den sociale, historiske og kulturelle verden.¹⁴¹ Ricœur forsøger at vise, at selvom Husserls fænomenologi ikke er et system i stil med Hegels, så rummer den alligevel i programform et systemprojekt, som Ricœur karakteriserer i lighed med og til forskel fra Leibniz' system.¹⁴² Husserl forsøger at fastholde sin nye indsigt med metafysikkens sprog, men indrømmer, at den intermonadiske struktur (kun) skal opfattes som en transcendental struktur, der åbner for, men ikke besvarer de metafysiske spørgsmål om selvets identitet, verden etc.¹⁴³

Husserls originalitet består således ifølge Ricœur i den metodiske fremadskriden fra solipsismen til opdagelsen af den egne krop som en del af en fælles natur og til opdagelsen af den kulturelle verden og

¹³⁹ Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 214f.

¹⁴⁰ N. Luhmann: "Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen", i Luhmann: *Soziologische Aufklärung* 6, 158.

¹⁴¹ Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 222.

¹⁴² *Op. cit.*, 224. "Il y a un système, en effet, si l'on peut passer de la multiplicité infinie des monades à l'unicité du monde monadique. Leibniz a bien vu à quelle condition ce passage était possible. Il repose sur les lois de compossibilité: *toutes les possibilités ne sont pas compossibles.*" *Ibid.*

¹⁴³ Denne struktur tilvejebringer "un cadre de *possibilités idéales.*" *Op. cit.*, 224. Heri genåbnes "toutes les questions de la 'facticité contingente': mort, destin, possibilité d'une vie authentique, problème du 'sens' de l'histoire, etc." *Ibid.*

fælleskabet med dets historie og tradition. Fællesskabets mulighedsbetingelser tages ikke for givne, men undersøges fænomenologisk. Hans *Cartesianske meditationer* forener således den videnskabelige bestræbelse på rationalitet med en sokratisk selvbesindelse og beskedenhed.¹⁴⁴

Fænomenologiens hyperbler

Husserls ekstremt omstændelige tematisering af kroppen som grundlag for at tale om en fælles verden giver anledning til afslutningsvist at fremdrage Ricœurs refleksioner over, hvori fænomenologien som *filosofisk* metode adskiller sig fra trivielle common sense betragtninger, og hvordan den har et slægtskab med æstetiske og poetiske praksisser.

Med sin fænomenologiske reduktion (*epoché*) foretager Husserl en filosofisk bevægelse, der kan anskues som en 'ikonisk forøgelse'. Hermed karakteriserer Ricœur (billed)kunstens omskrivning af verden som en abstraktion og forenkling, der samtidig fortolker og forstørrer betydningen. Forøgelsen af mening kommer her i stand gennem en negation af eller et brud med den mundane, naturlige opfattelse, der kan sammenlignes med, hvordan kunstværket kontraherer træk ved virkeligheden, bruger gængse ord eller materialer i en uvant betydning eller sammensætning. Den vellykkede æstetiske *epoché* frembringer en ikonisk forøgelse, der lader det virkelige fremtræde i et nyt lys, der er værensaftdækkende.¹⁴⁵ Hyperbler, overdrivelser og forskydninger af den normale, dagligdags synsmåde er et centralt aspekt af den fænomenologiske reduktion og dens 'imaginære variationer'. Det æstetiske perspektiv kan således fremhæve hyperblen som en kontra-intuitiv problematiseringsmetode.¹⁴⁶ Fremgangsmåden er en bevidst vanskeliggørelse, fordi den

¹⁴⁴ *Op. cit.*, 225.

¹⁴⁵ Ricœur: *Interpretation Theory*, 40.

¹⁴⁶ A. Camus betragter Husserl som én af absurdismens fædre. "På et helt andet plan, nemlig det metodiske, genopretter Husserl og fænomenologerne gennem selve deres overdrivelser verdens mangfoldighed og benægter fornuftens transcenderende magt.

eidetiske skuen af sagen selv kræver et brud med den naturlige indstilling. Husserls overdrivelser består imidlertid ikke i antagelsen af en bedragergud (Descartes) eller i en absurdistisk forskydning, men ifølge Ricœur i en 'udmattende omstændelighed'. Det afgørende er ikke, *hvad* Husserl siger om fællesskabet i sine *Cartesianske Meditationer*, men *hvordan* hans analyse skridt for skridt bevæger sig frem mod det intersubjektive fællesskab.¹⁴⁷ Det, der for sociologen og antropologen står i forgrunden, kommer for fænomenologen i anden række.¹⁴⁸ Således er omstændeligheden Husserls modstykke til den metafysiske tvivl hos Descartes. Ricœur finder specielt dette metodiske træk ved Husserls "V. Cartesianske meditation" og begrundet det med, at det for fænomenologen gælder om ikke at nå for hurtigt frem til målet. Med denne fremgangsmåde, der minder om Zenons paradokser, vil Husserl adskille den filosofiske reduktion (og tvivl) fra en let genkendelig hverdagsagtig mistænksomhed som den, hvormed Descartes' løgnegud opfattes.

Metodens egenartede karakter fremgår af en sammenligning med den hegelske ånds-fænomenologi, hvor filosofien dramatiseres som et verdenshistorisk plot med negationen som drivkraft. På den baggrund er fraværet hos Husserl af 'det negative' og negationen i såvel dets logiske som dets tragiske betydning en afgørende forskel. Disse for Hegel afgørende dimensioner sætter Husserl i parentes med henblik på en meningsanalyse, der kun registrerer forskelle, men ingen negativitet og

Åndens verden bliver på denne måde uendelig meget rigere. Et rosenblad, en kilometersten eller et menneskes hånd har lige så stor betydning som kærligheden, begæret eller tyngdeloven. At tænke er ikke længere at forene, at gøre den synlige verden fortrolig i lys af et større princip. At tænke er at lære at se på ny, at være opmærksom, at styre sin bevidsthed, at gøre enhver tanke og ethvert billede til noget enestående, som Proust gjorde det." A. Camus: *Sisyfos-Myten*, 36.

¹⁴⁷ Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 217.

¹⁴⁸ "On pourrait même dire que, pour Husserl, on arrive toujours trop vite au but. D'où la lenteur calculée de ces derniers paragraphes qui multiplient, jusqu'à la lassitude, les démarches préalables." Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 217.

dermed heller ingen dialektik. Hos Husserl tages alt således op i lyset af bevidsthedens intentionalitetsstruktur som den altomfattende og umiddelbare meningsdimension, der ikke kan negeres, og som optager alt i sig: det meningsløse, døden og det tragiske betragtes her på lige fod med det hverdagsagtige og trivielle.¹⁴⁹ I denne fundamentale ligestilling af alle niveauer ligger en slags absurd urbekræftelse forud for de menneskeliggørende negationer, som Ricœur tager op i sin antropologi. Fænomenologien er en 'komisk' filosofi, for så vidt som den ikke kan rumme det tragiske. Det er netop kendetegnende for den ulykkelige bevidsthed hos Hegel, der forbindes med den stoiske og skeptiske epoché, som er udkoblet eller ekskluderet fra sin verden. Dette aspekt antyder Ricœur som muligheden af en 'hårets og skarnets' (*poil et crasse*) fænomenologi, der åbnes, eftersom enhver oplevelsesanalyse efterhånden kaldes fænomenologisk.¹⁵⁰ Husserls såkaldte egologiske idealisme kan imidlertid også opfattes som en radikal mistænksomhed over for eller en tilbagetrækning fra tidens krav om kollektivitet. Det lægger Ricœur op til, når han mener, at problemet med den intersubjektive, historiske, kulturelle verden påtvinges Husserl af den politiske situation i 1930'erne. Problemet med "alter egoet" og det intersubjektive får i dette lys alligevel en tragisk drejning.¹⁵¹

¹⁴⁹ *Op. cit.*, 7. Husserls fænomenologi adskiller sig ifølge Ricœur fra Hegels åndsfænomenologi ved fraværet af den tragiske negativitet og ved fraværet af en overgribende logisk nødvendighed: "[D]eux traits de la *Phénoménologie de l'Esprit* ne passent pas chez Husserl: le tragique et le logique, – le tragique qui tient à la fécondité du "négatif", le logique qui exprime la liaison nécessaire des figures de l'Esprit dans un unique développement." *Op. cit.*, 224.

¹⁵⁰ Håret er "la fine pointe de l'ambiguïté; il est entre le pour soi et l'en soi, entre l'être et l'avoir; quand il tombe, il chute du corps propre dans la chose; il préfigure ainsi le cadavre que je deviens; si bien que quand il pousse, c'est mon être-pour-la-mort qui grandit en moi." *Op. cit.*, 141.

¹⁵¹ Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, 22.

Perspektivering af Husserls verdensbegreb

Perspektiverne i Husserls monadologi, som blev berørt i det foregående, kan uddybes ved et udblik til Husserls virkningshistorie. Begreber som 'horisont' og 'verden' er således blevet reformuleret i hhv. hermeneutikken og systemteorien, og dette kan have en særlig betydning for den teologiske tale om Gud som verdens skaber. Fænomenologi, hermeneutik og systemteori lægger op til en 'transcendentalpoetisk' (Novalis) forståelse af skabelsen, som udelukker en naiv, realistisk eller naturalistisk teori, der dominerer i debatten om kreationisme.

Verden forstås således af Husserl som en transcendental meningshorisont, der ledsager intentionaliteten i form af en henvisning til overskydende muligheder for iagttagelse (oplevelen og handlen). Der ses herved bort fra Husserls senere begreber om *livsverden* og Heideggers eksistentielle *væren-i-verden*, der er forskellige forsøg på at overvinde egologiens rent eidetiske analyse. Det er imidlertid den eidetiske teori om verden som meningshorisont, Luhmann knytter til ved teori om *mening* som en uiagttagelig forudsætning for systemernes iagttagelser. Mening er et medium, der formes gennem diskinktionen mellem system/omverden, mens verden som sådan forbliver det udelukkede tredje, nemlig den altomfattende, uendelige meningsdimension, alt befinder sig i som et spinozistisk kontinuum. Dette fænomenologiske verdensbegreb er tilsvarende udgangspunkt for Gadammers og Ricœurs hermeneutiske og sprogfilosofiske differentieringer af verdensbegrebet. Ricœur taler således om tekstens *verden*, eksempelvis den tekst, der indrammer adamsmyten, og som lader verdens forskelle fremstå ud fra en uiagttagelig iagttagelse (1 Mos 1ff). Den traditionelle metafysiske idé om verden som helheden af alt, hvad der er til, bliver her brudt op af en uendelig selvreference, der kun lader sig standse arbitrært. Således er verden ifølge Luhmann ikke et realitets- og rationalitetskontinuum som i en traditionel metafysisk konception af verden. Men heller ikke det transcendentale ego, bevidstheden eller intentionaliteten kan ifølge

Luhmann tilkendes en særstilling som verdens centrum. Verden som uendelig meningshorisont er et restprodukt af kommunikationsprocesser og perceptioner, der beskrives som partielle system/omverden distinktioner. Husserls forsøg på at redde verden som livsverden anser Luhmann også for at være forfejlet, mens han fremhæver Husserls metodiske greb som et forbillede for systemteorien. Ifølge Luhmanns tese om sociale systemer, der som kvasitekster, kommunikative processer eller institutioner har løsrevet sig fra bevidsthedsystemernes intentionalitet, må verden forstås som et systemrelativt begreb, der ikke kan iagttages fra et punkt udenfor verden, heller ikke af Gud, og deri består just de paradokser, teologien har artikuleret, når den har forstået sin opgave rigtigt.¹⁵² Hvorvidt denne radikale udkobling af verdensbegrebet fra bevidstheden er muligt ud fra Husserl, er ganske vist et åbent spørgsmål.¹⁵³ Også ifølge Luhmann, der ikke desto mindre opfatter sin reformulering af Husserls metodiske greb på linje andre forsøg på at forskyde Husserls grundlæggende idéer. Som paralleller hertil peger han på Gadammers hermeneutik og Husserls egen kropsfænomenologi således som den udbygges af Merleau-Ponty.¹⁵⁴ Det afgørende for Luhmann er Husserls analyse af intentionalitetsstrukturen. Intentionalitetens *noesis-noema*-struktur reformuleres således i Luhmanns egen teoribygning, men idet denne struktur som sagt løsnes fra en subjektivitetsteoretisk, kosmologisk og ontologisk binding. En parallel hertil er tekstshermeneutikkens indsigt i, at tekstens mening og skopus ikke falder sammen

¹⁵² Jvf. N. Luhmann: *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*.

¹⁵³ Jvf. M. Murrmann-Kahl: "Subjekt(ivität) und/oder System?", i D. Korsch (red.): *Subjektivität im Kontext*, 148ff. På den ene side har Luhmann blik for den individuelle bevidstheds inkommensurable træk, men på den anden side underbestemmes selvbevidsthedens særlige form for selvreference, som adskiller sig fra andre systemer (*liv* og *kommunikation*): "weil nur hier das reflexive Moment des Sich-Wissens im strikten Sinne auftaucht." *Op. cit.*, 157.

¹⁵⁴ N. Luhmann: *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, 48ff.

med forfatterens eller læserens, hvilket er en grundlæggende tese i Ricœurs fortolkningsteori.

Som afsæt for sine reformuleringer fremhæver Luhmann Husserls detaljerede analyse af sansningen som en bevidsthedsydelse, der i form af afskygninger (*Abschattungen*) konstituerer genstandens identitet, idet afskygningen tilhører *oplevelsen*, og således hverken det afskyggede eller det rumlige. Oplevelsens transcendentale fakticitet og dens adgang til sig selv (*Selbstzugänglichkeit des Erlebens*) kan således reformuleres i system-teorien. „Sie würde lauten: Erleben ist dadurch möglich, daß eine rekursive Erzeugung und Reproduktion dieser Innen/Außen-Differenz gelingt. Es ist, anderes gesagt, die *Differenz* von Noesis und Noema, von Vorstellen und Vorgestelltem, die die Beschreibbarkeit der Welt gewährleistet und bestimmbare 'Gegenstände' konstituiert.“¹⁵⁵

Dette opfattes som en udkobling fra ontologiens grunddistinktion (være/ikke-være). Luhmanns forståelse af fænomenologien som en undersøgelse af det værende ud fra fremtrædelsen, modsiger imidlertid ikke, hvad Husserl selv forstår ved ontologi: nemlig, ifølge Zahavi, teorier om genstandes aprioriske beskaffenhed.¹⁵⁶ Denne forståelse adskiller sig også kun ved første blik fra det, Heidegger forstår ved *fundamental*-ontologi: spørgsmålet om det værendes være. Være som det værendes mulighedsbetingelse er således ifølge Heidegger fremtrædelsen, der derfor selv hævder, at ontologi kun er mulig som fænomenologi.¹⁵⁷

Hos Gadamer trækkes Husserls verdensbegreb i en noget anden retning, når han bestemmer verden som et *sprogfællesskab*. Sproget er her den

¹⁵⁵ *Op. cit.*, 33.

¹⁵⁶ D. Zahavi: *Husserls fænomenologi*, 60.

¹⁵⁷ "Formuleres spørgsmålet på denne måde, bliver det klart, at Heideggers fundamentalontologiske og Husserls transcendentalfænomenologiske spørgsmål [...] er et og det samme. Men dette betyder dog ikke, at deres besvarelse af spørgsmålet også er identisk." *Op. cit.*, 220, note 46.

fælles forudsatte grund (medium) for samtale og strid. "Die Welt ist derart der gemeinsame, von keinem betretene und von allen anerkannte Boden, der alle verbindet, die mit einander sprechen."¹⁵⁸ I Gadamers hermeneutik forskydes opfattelsen af verden således fra et transcendentalt bevidsthedsbegreb til en social og kommunikativ forståelse af verden. Den 'virkningshistoriske bevidsthed' kan her siges at være en konsekvens af verdens uagttagelighed, der på linje med Luhmann understreger bevidsthedens endelige, bundne og historiske karakter. Overtagelsen af historien er nemlig også ifølge Luhmann nødvendig som handlingsgrundlag, der kun muliggør små spring og ændringer, og således er konstruktivismen underlagt en påtvungen konservatisme, en "unfreiwilligen Konservatismus aus Komplexität."¹⁵⁹

Dette fænomenologiske verdensbegreb og dets forskydninger er blevet kritiseret for at være a-kosmisk, eksempelvis i Løgstrups opgør med 'det transcendentalfilosofiske vrangkompleks'. Ikke desto mindre forekommer det i højere grad at kunne åbne for en vedkommende forståelse af den bibelske tanke om skabelse, som Løgstrup netop vil rehabilitere med sin kosmofænomenologi. Det fænomenologiske verdensbegreb undgår nemlig de naturalistiske fejlslutninger, som creationistiske teorier fremviser, men som også udgør et problem i Løgstrups højtreflekterede fænomenologiske skabelsesteologi. I sådanne teorier lægges den legemligt formidlede verden til grund for forståelsen af sproget, idet refleksionen betragtes som afledt og sekundært. Den skabelsesfilosofiske naturalisering er en parallel til kognitivistiske og adfærdspsykologiske teorier, der vil begrunde sprog og mening med henvisning til underliggende livsformer, funktioner og tilpasningsmodeller, der udbygges med evolutionsgenetiske paradigmer.¹⁶⁰ Antagelsen af naturen som

¹⁵⁸ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 450.

¹⁵⁹ O. Marquard: "Ende des Schicksals?", I Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen*, 77f.

¹⁶⁰ Jvf. f. eks. H. Mühlmann: *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*.

normativ instans er imidlertid ifølge Ricœurs hegelske udgangspunkt endegyldigt ophævet gennem urbekræftelsens (anerkendelsens) menneskeliggørende negativitet, hvori mennesket ophæver sin egen artsbestemmelse. Denne indsigt er resultatet af Fichte og Hegels radikaliseringer af naturretsteoriene fra Hobbes. Hobbes antager, at mennesket har en (ond) natur (mistillid, mordlyst og misundelse), som det ganske vist transcenderer med sin fornuft, men ikke med Hegels mere radikale forståelse af *anerkendelsen* som menneskets oprindelige natur, der altid allerede har ophævet naturtilstanden som selvopretholdelse.¹⁶¹ Menneskets natur er altid en anden natur, nemlig den anerkendte og tilegnede. Dette kunne være den mere vedkommende pointe med den teologiske tale om, at Adam er skabt i Guds billede og *ikke* i arten(erne)s, end den som skabelseslæren ellers i reglen bruges til fremføre, hvorfor den da også fornuftigvis afvises som obscur. Læst i lyset af det fænomenologiske verdensbegreb ville den copernikanske revolution i Kants betydning skulle tilbagedateres til Jahvisten eller Elohistens ombesættelser af diverse nærorientalske skabelsesmyter som f. eks. *Gilgamesh*-eposet. Hele debatten om evolution versus creationisme beror da på en kategorifejl. Kategorifejlen består i forsøget på at forene en viden om, at planeten er cirka 4. milliader år gammel med teologiske antagelser af, at den ifølge Bibelen kun skulle være 6000 år, som moderne kreationister mener. Sandhedsmomentet i denne antagelse kunne være, at de ældste mesopotamiske og assyriske forlæg for skabelsesberetningen muligvis er af en sådan alder. I lyset af den fænomenologiske forståelse af verden kommer skabelsens teologiske betydning imidlertid snarere til at ligge i erkendelsen af, at verden er sat gennem en iagttagelse, der altid allerede er forudsat. Verden er således forudsat som uiagttagelig meningshorisont for alle vore endelige intentionaliteter, iagttagelser og positioner. Ved skabelsen sættes verden

¹⁶¹ Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 267.

således ifølge Luhmann gennem distinktionen, der udelukker iagttageren fra de forskelle, hvormed verden iagttages (himmel/jord, land/vand, mand/kvinde etc). Her udkastes ifølge Luhmann et systemteoretisk blik på verden.¹⁶² Den skabte 'verden' udkastes 'foran' tekster, værker og sociale systemer og ikke som en empirisk biologisk eller kosmologisk repræsentation. Den transcendentalfilosofiske ansats hviler således på betydningens negation af perspektivet, sprogets selvbe-grænsning og overskridelse, der ikke er en mangel, men snarere menne-skets 'imago dei'.

I det følgende kapitel skal det fænomenologiske verdensbegreb tages op i Ricœurs diskussion af Heideggers prægning af begrebet væren-i-verden. Ricœurs uendelighedsontologi artikuleres her i en kritik af Heideggers interpretation af de aristoteliske begreber 'væren' og '*praxis*' med begreber som 'verden' og '*Sorge*'. Diskussionen viser, hvordan Ricœur griber tilbage til Aristoteles og Spinoza for at frigøre sin egen ontologi fra den heideggerske udlægning, som han samtidig selv står i gæld til.

¹⁶² Jvf. Luhmann: "Brauchen wir einen neuen Mythos?", i Luhmann: *Soziologische Aufklärung* 4, 262f.

Kapitel 3.

Væren som *handlen* og væren som *væren*

Mens Husserls *egologi* i det foregående med Ricœur blev udlagt som en destruktion af den cartesianske subjektmetafysik, så er Heideggers eksistentialhermeneutik netop udtryk for en genoptagelse af en arkaisk værenstænkning ud fra Dasein, ikke som subjekt, men som en væren-i-verden med mulighed for at være sig selv eller *das Man*.

I nærværende kapitel fortsættes behandlingen af forholdet mellem fænomenologisk transcendentalfilosofi og ontologi hos Ricœur. På den baggrund skal det i det efterfølgende kapitel vises, hvordan Ricœurs mere hegelske ontologi vinder prægnans i forhold til det radikale begreb om den Anden, som E. Lévinas har præget som et modtræk til Husserl og Heidegger. Ricœurs eget begreb om selvets andethed er heroverfor snarere det regulative princip for hans attestationshermeneutik.

Ricœur vedkender sig sin gæld til Heidegger. I sin egen ontologi forsøger han imidlertid at modificere den ensidighed, der består i at udlægge den aristoteliske *energeia* i udsigelsen af væren som virkelig/mulig med *fakticitet*, *Sorge*, *væren-til-døden*, *væren-i-verden*, *kastethed* etc. Ricœur vil heroverfor betone, at nok er den menneskelige *handlen* det privilegerede sted for læsningen af væren som *energeia*, men i betoningen af *dynamis*-aspektet er *væren som væren* fortsat åben for en forståelse af *dynamis/energeia*, der er en decentrering af den menneskelige *handlen* (og *Sorge*). Hermed peger han på en uendelighedsdimension i ontologien, som han bl.a. formulerer i tilslutning til Spinoza. Diskussionen drejer sig om forholdet mellem etikkens *praxis* og metafysikkens metakategorier væren som mulig/virkelig (*energeia*).

Ricœurs reformulering af *energeia/dynamis* gennem Heideggers Daseinsanalytik

Heidegger har ikke udarbejdet et Leib-eksistentiale, selvom hans væren-i-verden-ontologi ellers på alle måder ifølge Ricœur synes at love en løsning på problemet. Heidegger erstatter nemlig konstitutionen af en verden i og ved bevidsthedens for-sig-væren med Daseinsstrukturen, mens eksistentialet *Vorhandenheit* erstatter objektivitetens sfære i den traditionelle subjektfilosofi hos Kant.

Bevidstheden om sig selv bestemmes endvidere ved samvittigheden (*Gewissen*), som Heidegger forbinder med begrebet attestation. Heidegger etablerer herved en forbindelse mellem selvets umiddelbare og forudgående væren, som Daseins væremåde bindes tilbage til og er afhængig af, idet Dasein forstås ud fra *Sorge*-strukturen som den væren, der har sin egen fortsatte væren som formål. Spillet mellem selvets viden om sig selv (selvbevidnelse) og 'selvhed' (*ipseitaten*) som en måde at være i verden på er ifølge Heidegger et eksistentiale: muligheden for at være et selv. Selvet er således for Dasein det, som de kantianske kategorier er for det værende, som Heidegger kalder *Vorhandenheit*. Forholdet mellem Dasein og *Vorhandenheit* svarer i Ricœurs terminologi til spillet mellem *ipse* (*ipséité*) og *idem* (*mêmeté*).¹⁶³

På dette niveau analyseres sådanne eksistentialer som *Befindlichkeit*, angst, væren-til-døden, *Geworfenheit*, fakticitet og *Verfallenheit*, hvori der indgår en idé om det fremmede og det andet.¹⁶⁴ Til trods for dette har Heidegger ikke udarbejdet et Leib-eksistentiale, der kunne gøre 'inkarnationen' til et selvstændigt tema. Inkarnationen optræder som et sidetema i forbindelse med angsten og væren-til-døden. Derved negligeres ifølge Ricœur et væsentligt træk som en lidens og passivitetens fænomenologi ikke kan dispensere fra.¹⁶⁵ Forsømmelsen af lidelsen i

¹⁶³ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 358.

¹⁶⁴ *Op. cit.*, 377f.

¹⁶⁵ *Op. cit.*, 378.

forbindelse med legemets andethed og udsathed hænger ifølge Ricœur sammen med, at rummets fænomenologi heller ikke vises tilstrækkelig opmærksomhed. Paragraf 24 i *Sein und Zeit* omhandler ganske vist rumligheden, og her lægges afstand til enhver geometrisk forstået rumlighed i forbindelse med Daseins sted. Den omgivende verdens rumlige udstrækning er tilholdsstedet for inautentiske og forfaldne former for *Sorge*. Verdensbilleders og repræsentationers 'geometriske' objektivitet tildækker på en tilsvarende måde den autentiske væren-i-verden, og Daseins rumlige udstrækning er således hverken *Vorhandenheit* eller *Zuhandenheit*. Kun for enden af de disponible og forhåndenværende tings rumlighed udskilles Daseins egen autentiske rumlighed som en marginaliseret mulighed i Heideggers analyse.¹⁶⁶ Inkarnationstemaet er således ifølge Ricœur udvisket og undertrykt i *Sein und Zeit*, fordi dette tema har forekommet Heidegger at være for tæt knyttet til inautentiske former af *Sorge* som eksempelvis optagetheden,¹⁶⁷ der forleder os til at fortolke os selv som objekt for *Sorge*.¹⁶⁸ Hermed har *cura*-begrebet hos Heidegger en anden status end det stoiske *cura de sui* (*souci de soi*), der er tema for M. Foucaults subjekthermeneutik.¹⁶⁹ Foucault er optaget af, hvordan 'omsorgen for selvet' af stoikerne 'håndteres' i form af særlige praksisser eller terapier som udtryk for en selvets 'teknik', eksempelvis askesen.¹⁷⁰ Hvor Heidegger taler om *Sorge*, foretrækker Ricœur med Spinoza at tale om *conatus*. Hermed understreger han en ubestemt kapacitet et underliggende 'jeg kan'.¹⁷¹ Selvopholdelsen forbindes her med kropsfænomenologien og med løftets og erindringens former for

¹⁶⁶ *Op. cit.*, 379.

¹⁶⁷ *Besorgen* benævner optagetheden af ting og *Fürsorge* betegner omsorgen for sig selv og andre. *Op. cit.*, 359.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, 379.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, 12. M. Foucault: *Le souci de soi*.

¹⁷⁰ Jvf. M. Foucault: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*.

¹⁷¹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 135ff, 370ff.

selvattestation og sammenhæng i tiden, der modstilles en mere hovmodig og stoisk idé om selvopretholdelse.¹⁷²

Heideggers *Sorge*-begreb er snarere konciperet som et (negativt) modstykke til Aristoteles' begreb om *praxis*, hvormed begge begreber ifølge Ricœur beriges, og denne spænding baner vejen for Ricœurs eget ontologiske begreb om handlen.¹⁷³ Dette begreb går ud over den analytiske handlingssemantik (*Action Theory*), idet det vedrører spillet mellem den menneskelige handlen og dens (mulige) ontologiske grund i selvets væren, som er det spørgsmål, der implicit ligger i selvets hermeneutik. Med spørgsmålet om den ontologi, der ligger forud for handlingssemantikken, åbner Ricœur for en gentilegnelse af den aristoteliske metafysik. Det drejer sig som nævnt om den udlægning af væren som mulig og virkelig, der er den ene af de fire måder, hvorpå væren ifølge Aristoteles udsiges. Begreberne *dynamis* og *energeia* kan i den forbindelse oversættes som *kunnen* og *gøren* (*power/act*), men det er samtidig en pointe, at den aristoteliske ontologi ikke kun eller primært har den menneskelige praksis som model, og at den derfor ikke lader sig fastlægge ved en antropologiserende bestemmelse. Ved denne manglende fastlæggelse af væren opnås et spil mellem en centrering af væren ud fra den menneskelige praksis over for en decentrering, der stiller selvet og mennesket over for såvel en teoretisk kosmo-teologisk teori om hvilepunktet (den højeste form for væren og aktivitet, der består i den kontemplative anskuen) som over for en biologisk-fysisk teori om *bevægelse* som hhv. *liv* og *bevægelse* (f.eks. himmellegmernes bevægelse). Ricœur vil hermed pege på, at det, der undrager sig selvet, som det er afhængigt af, ikke kun er en mur, der begrænser den menneskelige handlen, men en ubrugt *kunnen* (*dynamis*). Denne mulighedsdimension åbnes fænomenologisk i erindringen og forestillingen (imaginationen), og hermed understreges

¹⁷² *Op. cit.*, 198.

¹⁷³ *Op. cit.*, 360, note 2.

den fortidige og fremtidige sammenhæng i selvet over for modbegrebet *energeia* (virkeliggjort, aktualiseret, iværksat), der tillige betegner væren som nærvær og nutid.¹⁷⁴

Forhindringer for en genfortolkning af Aristoteles

Ricœur opsummerer tre hovedproblemer, som synes at forhindre en videreførelse af Aristoteles' ontologi, som spørgsmålet om handlingens ontologiske status i Aristoteles' etik føjer sig til som en fjerde forhindring. En første vanskelighed består i, at virkelighed og mulighed kun kan defineres cirkulært, idet det ene begreb forudsætter det andet. Det andet problem er, at applikationsfeltet for denne ontologi spreder sig fra på den ene side bevægelse i fysisk betydning til den kosmo-teologiske teori om hvilepunktet for al bevægelse. Det tredje problem er, at denne ontologi giver *energeia*-aspektet primatet over *dynamis*-aspektet, fordi den knyttes sammen med teorien om væren som *ousia* og den dermed sammenhængende kategorilære.¹⁷⁵

De forhindringer, der synes at umuliggøre en reaktualisering af ontologien, skal imidlertid vendes til en støtte for en mulig selvets ontologi.¹⁷⁶ En første fordel består i, at usikkerheden om den menneskelige handlens paradigmatiske betydning hos Aristoteles gør spørgsmålet om selvets værensrang eller -grad hypotetisk. Det er med andre ord et åbent spørgsmål, om en sådan ontologi overhovedet er mulig som andet end ana-

¹⁷⁴ Den tidslige dimension af selvets væren berører Ricœur ganske vist i *Soi-même comme un autre* i analysen af fortællingen. Den tages imidlertid mere udførligt op i værkerne om *erindringen* (*Das Rätsel der Vergangenheit, Mémoire, histoire, oubli*) og *anerkendelsen* (*Parcours de la reconnaissance*). Her søger Ricœur at råde bod på en forsømmelse i den behandling af selvets temporale kontinuitet og spørgsmålet om den narrative identitet, som han fremlagde i *Temps et récit I-III* og *Soi-même comme un autre*.

¹⁷⁵ *Op. cit.*, 355.

¹⁷⁶ *Op. cit.*, 357.

logi.¹⁷⁷ Men samtidig skal denne mulige metafysik ifølge Ricœur udledes af det 'utænkte' i traditionen, af ikke udfoldede potentialer i Aristoteles, Spinoza og Heideggers tænkning.

Decentreringen af selvet, som denne ontologi fremkalder, muliggør, at selvets selvbevidnelser kan objektiveres og aflæses som fortidige og fremmede tegn, der er indskrevet i en ydre fysisk og social verden og her erkendes som forskellige fra andre værender. De således objektiverede tegn og symboler indbyder til en gentilegnelse af den værensbekræftelse, som de vidner om. Decentrering forudsætter, at selvets væren er det primære udgangspunkt for forståelsen af væren som akt og potens. For Ricœur er det vigtigt både at betone, at den menneskelige handlen er det privilegerede sted, for læsbarheden (*lisibilité*) af væren som akt og potens, og at denne distinktion samtidig har andre applikationsfelter end den menneskelige handlen. Ipseitetens ontologi betoner således handlingens centrum ud fra antagelsen af en forudgående grund (*fond*). "Ce paradoxe apparent atteste que, s'il est un être du soi, autrement dit si une ontologie de l'ipséité est possible, c'est en conjonction avec un *fond* à partir duquel le soi peut être dit *agissant*."¹⁷⁸ Således bliver væren som akt/potens den ontologiske begrundelse for den menneskelige væren forstået som et center for beslutning, ansvarlighed og handlen, der ikke forudsætter stoiske og moderne begreber om person, subjektivitet, frihed og selvbevisthed.¹⁷⁹

Ved første blik er forsøget på at reaktualisere Aristoteles forbundet med så store vanskeligheder, at det ifølge Ricœur kan synes hasarderet.¹⁸⁰ Her er der imidlertid allerede banet en vej af Heidegger og af nyere Heideg-

¹⁷⁷ *Op. cit.*, 355. Denne hypotetisering ligger allerede i Heideggers tematisering af selvet i § 25 som "Die Frage nach dem Wer des Daseins", der udgør en vigtig ledetråd for Ricœurs ontologi. *Op. cit.*, 76.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, 357.

¹⁷⁹ Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 112f, 124f.

¹⁸⁰ *Op. cit.*, 352.

ger-inspirerede fortolkninger af Aristoteles som R. Brague, F. Volpi og P. Aubenque. Gennem en tydeliggørelse af vanskelighederne i en sådan aktualisering vil Ricœur undersøge, hvordan der kan tales om en væren-i-verden som på én gang er virkelig og mulig (*energeia* og *dynamis*) og på en måde, der afviger fra Heideggers egen aktualisering af Aristoteles ontologi.¹⁸¹ "Cette réappropriation, il faut l'avouer, est pour moi plein d'embûches, car il s'agit d'interpréter ontologiquement ma propre herméneutique du soi, en me servant de la réappropriation heideggérienne d'Aristote."¹⁸² Denne vanskelige vej forekommer ikke desto mindre at være den korteste, hvis man skal undgå den substans-ontologiske fortolkning af Aristoteles, der kendetegner skolastikkens gudsbegreber. Heideggers kritik af onto-teologien kritiseres ganske vist af Ricœur i en anden sammenhæng, idet tonen samtidig skærpes over for en nutidig postmoderne religionsfilosofi og etik, der med henvisning til Nietzsche og Heidegger har taget afsked med enhver form for ontologi.¹⁸³ Men selvom Ricœur vil give værenstanken en anden prægning, end den får i fakticitetens ontologi, er Heideggers betydning som inspiration og ledetråd for Ricœurs egen ontologi dermed ikke fornægtet.¹⁸⁴ Det er således Heidegger, der som et modtræk til Husserls betoning af bevidstheden (*Bewußtsein*), fremdrager samvittigheden (*Gewissen*) som en afgørende transmoralsk instans for spørgsmålet om selvet. Heidegger sætter selv dette begreb sammen med begrebet bevidnelse (*Bezeugung*), og hermed har han givet Ricœur to centrale ledetråde for selvets ontologi.

¹⁸¹ Denne afvigelse karakteriseres som en 'lille forskel'. *Op. cit.*, 358. Gennem en sammenligning med Heideggers egen og den nyere Heideggerinspirerede rekonstruktion af Aristoteles vil Ricœur vise, hvad han selv forstår ved begrebet om en værensgrund, som på én gang er mulig og virkelig, og som er præget af Spinozas gudsbegreb.

¹⁸² *Op. cit.*, 360f.

¹⁸³ Ricœur: *Penser la Bible*, 366f.

¹⁸⁴ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 357ff.

Sorge, Gewissen og phronesis – Heidegger

Heidegger har ved en lejlighed mundtligt identificeret sit begreb om *Gewissen* med Aristoteles' begreb om *phronesis*.¹⁸⁵ Herved går Heidegger ifølge Ricœur ud over den bestemmelse af samvittigheden, som han giver i *Sein und Zeit*. Her bestemmes samvittigheden nemlig som en stemme, der netop *intet* siger, og hvorved den kalder Dasein tilbage fra *das Man*, der er kendetegnet ved *Gerede* (snakken). "La conscience, en tant qu'attestation-injonction, signifie que ces 'possibilités les plus propres' du Dasein sont originairement structurées par l'optatif du bien-vivre [...]." ¹⁸⁶ *Phronesis* attesterer ønsket om det gode liv som en helhed. I denne nye tydning understreger Heidegger de singulariserende træk ved *phronesis*, som hos Aristoteles personaliseres i den vises person, *phronimos*. Samvittighedens andethed bliver i forlængelse heraf taget op i Ricœurs begreb om overbevisningen, *la conviction*. Andetheden går bl.a. på de elementer af heteronomi, der ligger i tilhørsforhold til traditioner og konventioner, som overbevisningen ikke kan universalisere, uden at selvet herved risikerer at miste sin integritet. Dette niveau i etikken negligeres i en ren pligtmoral, men kan netop udforskes i forlængelse af Heideggers identifikation af *phronesis* med *Gewissen*. I overbevisningen (og ønsket) ligger en 'frihed' for samvittigheden til *ikke* at honorere universaliseringstesten.

Hos Ricœur kan overbevisningens og samvittighedens etik imidlertid ikke stå alene. Den skal prøves på den moralske norm, idet den herved kan vinde skikkelse som en kritisk *phronesis*, der søger løsninger på konflikten mellem ønskets etik og den moralske norm i komplicerede

¹⁸⁵ *Op. cit.*, 406.

¹⁸⁶ *Ibid.*

situationer, hvor valget står mellem værre og værst og ikke mellem godt og ondt.¹⁸⁷

Bevidnelsen skiller sig ud fra viden, fordi den knytter selvets sandhed (autenticitet) sammen med vidnesbyrdets andethed, der som eksterne kvasi-empiriske tegn og spor indicerer, hvordan selvets mulighed viser sig for Dasein som 'Jemeinigkeit', dvs. som en kunnen, der bevidnes og erfares fra gang til gang.¹⁸⁸ Gennem disse hændelser, tegn og spor singulariseres selvet for Dasein, men ikke desto mindre udgør selvet samtidig en grund, som Daseins opretholdelse af sig selv forudsætter.¹⁸⁹ At være sig selv viser sig ifølge Ricœurs tolkning dels som en mulighed (et eksistentiale), dels som noget allerede givet i form af en ontologisk grund i Dasein.

Sorge-begrebet, som er det grundlæggende enhedsstiftende i Heideggers Daseinsanalytik, udarbejdes med henblik på væren som tid. Heidegger sætter herved i slutningen af *Sein und Zeit* den filosofiske antropologi i lyset af et mere universelt værensspørgsmål, der decentrerer selvet, og som tænkningen ifølge Heidegger har forsømt i sin moderne antropocentrisme. Med værensspørgsmålet vil Heidegger minde om *intet* og *tid* som rammen om *Sorge* og som autenticitetens horisont. Hans ontologi er en slags *memento mori* på linje med Prædikerens visdom og de førso-kratiske tænkere. Denne pointe svarer til det spil mellem centrering og decentrerung, som Ricœur fremdrager i Aristoteles' udlægning af væren som *energeia* og *dynamis*. Selvet decentrerer nemlig her både af det, der står over mennesket (den ubevægede bevæger) og af det, der står under det (fysisk bevægelse). Praksis får herved en *ambivalent* status hos Aristoteles: etikken synes nemlig som sagt ikke at have nogen *ontologisk*

¹⁸⁷ *Op. cit.*, 343, og Ricœur og Pelecier: "L'Éthique, entre le Mal et le Pire. Une échange de vues entre le Philosophe Paul Ricoeur et le Pr. Yves Pelicier, psychiatre. 27 Septembre 1994, Paris", *Archives du Fonds Ricœur*.

¹⁸⁸ *Op. cit.*, 358.

¹⁸⁹ *Op. cit.*, 358.

vægt, mens praksis samtidig i andre sammenhænge tillægges paradigmatisk betydning for udlægningen af væren som mulig og virkelig.

Sorge og/eller praxis som ledetråd for ontologien

Heideggers begreb om *Sorge* sikrer, at den menneskelige *handlen* tildeles en mere fundamental ontologisk karakter end det tilsvarende begreb om praksis har hos Aristoteles (eller i en filosofi om handlingen, der ikke åbner for selvets ontologi). *Sorge* kan nemlig ikke hos Heidegger udtømmes med en psykologisk eller sociologisk fortolkning og ikke engang med en umiddelbar fænomenologisk beskrivelse, som det er tilfældet med underordnede begreber som *Besorgen* (optagethed af ting) og *Fürsorge* (omsorgen for andre). Med handlingens ontologi giver Ricœur således handlingen en tyngde, der svarer til den status, begrebet *Sorge* har hos Heidegger.¹⁹⁰ *Sorge* giver handlingsbegrebet en ontologisk vægt, fordi *tidsligheden* ikke på samme måde som hos Heidegger udgør det princip, der forener det aristoteliske begreb *praxis*.¹⁹¹ Heidegger baner herved vejen for den udlægning af selvets væren som på samme tid virkelig og mulig, som Ricœur selv sigter imod. Et åbent spørgsmål er i den forbindelse, om handlingsbegrebet forstået som 'magten til at handle' (*puissance d'agir*) bliver det tværgående begreb, der kan samle hele det menneskelige erfaringsfelt, ligesom *Sorge* synes at være det hos Heidegger. Det er ifølge Ricœur *tidsligheden*, der hos Heidegger åbner denne ontologiske horisont i praksisbegrebet, men samtidig finder Ricœur hos Aristoteles en vigtig pointe i, at *praxis* (*Sorge*) ikke

¹⁹⁰ "La question peut être légitimement posée de savoir si l'agir n'occupe pas, dans toute notre entreprise, une place comparable à celle assignée à la *Sorge* dans *Être et Temps*: dans la mesure où, pour nous aussi, aucune détermination ni linguistique, ni praxique, ni narrative, ni éthico-morale de l'action, n'épuise le sens de l'agir. C'est de cette façon que nous nous sommes risqués, [...] à parler de l' *unité analogique de l'agir*." *Op. cit.*, 359.

¹⁹¹ *Op. cit.*, 362.

overvurderes. *Praxis* sidestilles nemlig hos Aristoteles med *theoria* og *poiesis*, og herved imødegås en ensidig betoning af *praxis* som ontologiens privilegerede paradigme. Aristoteles' pointe med, at *væren* rummer et betydningsoverskud, og at den udsiges på mangfoldige måder, forbliver således vigtig for Ricœurs teori om handlingen som enheden i selvets ontologi. Ontologien giver sig følgelig, idet den samtidig unddrager sig allerede etablerede former og udsigelsesmåder, og derved betones mulighedsdimensionen i distinktionen *dynamis/energeia*.¹⁹²

En anden forskydning væk fra Heidegger angår begrebet *væren-i-verden*. Mens Heidegger lader alt komme an på tidsligheden og giver fremtidigheden forrang i lyset af *Sorge*, finder Ricœur støtte hos Aristoteles for sin egen mere spinozistiske tese om *væren* som på én gang *energeia* og *dynamis*. Hermed henviser Ricœur til Spinozas lære om *conatus*, der er en *væren i Gud* (uendelig) og ikke kun *i verden* (endelig).¹⁹³ Denne spænding mellem mulig og virkelig *væren* som grund hos Spinoza skal imidlertid gøres gældende uafhængigt af Spinozas egen teologi. Som belæg for sin tolkning fremdrager Ricœur et fragment af Aristoteles, hvor *væren* som *energeia/dynamis* eksklusivt (og undtagelsesvist) udlægges ud fra den menneskelige *praxis* og ikke som ellers ud fra *bevægelsen*. Den menneskelige *praxis* rummer en dobbelthed, der forbinder fortid og nutid, det mulige og virkelige i en enhed. Fortiden i den menneskelige handlen udlægges som en mulig *væren*, en 'haven været', der ikke er ophævet. Dette hævder Aristoteles ud fra et grammatisk kriterium, der er indeholdt i verbets tider, og som knyttes sammen med handlingens

¹⁹² *Ibid.* Agamben anfører, at *dynamis* hos Paulus på én gang betegner *magt* og *mulighed*, og at iværksættelsen heraf (*energeia*) beror på troen. Jvf. G. Agamben: *The Time that Remains*, 90f. Det hænger sammen med at ordet *evangelium* både betegner selve det at forkynde og budskabet, som forkyndes. *Op. cit.*, 89f, 96f. Jvf. det arkaiske udtryk 'at prædike ordet', der her får en præcis teologisk mening.

¹⁹³ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 365, note 2.

egen temporalitet. Verbets tider åbner muligheden for på én gang (*hama*) at sige: han har set og han ser, han har levet godt, og han lever godt, han har været lykkelig, og han er det stadig."Il a vu et il voit, il a vécu bien et il vit bien, il a été heureux et il l'est encore."¹⁹⁴ Eksemplet betoner en tidslig kontinuitet i selvet, hvor fortidens 'har været' ikke blot er en død fakticitet i lyset af fremtidens autentiske mulighed, men viser et spil mellem mulig og virkelig som en grundlæggende ontologisk dimension, der muliggør handlingen. Betoningen af handlingens egen temporalitet rummer et modtræk til det eksistentialistiske slagord: *on ne peut pas être et avoir été*, samtidig med at denne ontologi er et modtræk til forståelsen af væren og selvet som tingslig substans. Spinozas *conatus*-begreb er netop tænkt som et tilsvarende modtræk imod Descartes' udgangspunkt i selvbevidstheden som *res cogitans* altså som en substans-identitet.¹⁹⁵ Ricœur vil heroverfor med tilknytning til Spinoza vise, hvordan refleksionen er nedfæstet i *livet*, og at livet er bevægelse, begær og stræben, før det er bevidsthed. Ricœur tillslutter sig hermed S. Zacs tese om, at alle temaer hos Spinoza kan centreres omkring begrebet *liv*. Potentialitet (*dynamis*) kommer derved til at betyde *produktivitet*, idet livet på én gang er virkeliggørelse og virkeliggjort. I denne forståelse af ontologien bliver Husserls Leib-ontologi væsentlig for Ricœur som en temporal kontinuitet og kapacitet. Dette fremhæves som en korrektur til Heidegger, der som en konsekvens af sin forsømmelse af rummet og legemligheden kommer til at sætte et skarpt skel mellem fortid og fremtid som Daseins afgørende væremåde. Derved negligeres det aspekt i selvets væren, der ikke kun udgør en passiv kontinuitet, men tillige kan tages op som en ubevidst produktivitet i form af begrebet om det ubevidstes 'arbejde', drømmearbejdet hos Freud. Psykoanalysen tematiserer

¹⁹⁴ *Op. cit.*, 356.

¹⁹⁵ *Op. cit.*, 354.

således ifølge Ricœur et aspekt af *dynamis/energeia* distinktionen, der de-centrerer selvet på grænsen mellem naturalisme og antropologi.

Forholdet mellem selvet (første person) og mennesket (tredje person)

I Ricœurs konception af selvets ontologi spilles førstepersons perspektivet ikke ud imod det objektiverede tredjepersons perspektiv. Han ønsker at undgå en modsigelse mellem den objektiverende reflektive analyse af mennesket på den ene side og den umiddelbare fortrolighed med selvet på den anden. Ricœur vender sig eksplicit imod en sådan spaltning mellem det reflektive fænomenologiske *selv* over for en antropologisk tale om *mennesket*. En sådan dikotomi finder han problematisk i R. Bragues Heideggerinspirerede fortolkning af Aristoteles, som Ricœur dels selv trækker på, dels kritiserer for at operere med en for bastant modstilling af formidling og umiddelbarhed. Den objektiverende analyse er nemlig ifølge Ricœur en nødvendig omvej for formidlingen af selvets mere umiddelbare træk. Ricœur vil undgå en modstilling af den objektive formidling over for selvets fakticitet og umiddelbare nærvær, som Brague fremhæver hos Aristoteles. Brague understreger betydningen af det fænomenologiske og reflektive selv hos Aristoteles og beklager Aristoteles' sammenblanding af dette selv (*heauton*) med 'mennesket' forstået som antropologisk tema. Som udtryk for dette selv anfører Brague et Xenofanes-citat: *autos oida* ('jeg ved af mig selv') som en umiddelbar selvfortrolighed. For Brague er dette selv konstituerende for det begreb om *verden*, som han vil rekonstruere hos Aristoteles, og som er inspireret af Heideggers væren-i-verden. Denne opfattelse strider imidlertid imod Ricœurs tese om selvbevidsthedens formidling ved andethedens fænomenologiske sfærer som legemlighed, samvittighed og den anden.¹⁹⁶ Ud fra Brague bliver det problematisk

¹⁹⁶ "[...] contraire au rôle médiateur que j'accorde à toutes les objectivités (prédicats discursifs, praxiques, narratifs, prescriptifs) dans le procès réflexif du soi." Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 219 note 1.

med Ricœur at tale om selvet *som en anden* og dermed om en dialektisk formidling af det samme og det andet. *Phronesis*-begrebet er således for Brague en 'savoir à soi': en viden om, hvad der er godt for én selv, og hvad der er op til én selv. Venskabet dyd bygger på en sådan egeninteresse. Dette selv er ifølge Brague et uomgængeligt faktum, der bestemmer forholdet til andre selver, og derfor er den rimbaudske sætning: *Je est un autre* ifølge Brague et umuligt udsagn for Aristoteles.¹⁹⁷

Denne omsorg for og optagethed af sig selv ligger ganske vist også i Heideggers *Sorge*. Over for Bragues identifikation af *energeia* med nærværets fakticitet vil Ricœur hævde, at der i den menneskelige handling og liden forbliver en spænding mellem *dynamis* og *energeia* hos Aristoteles, som Heidegger og Brague overser med deres ensidige betoning af nærværet (*energeia*). Bragues fortolkning er kompleks, idet hans ambition er at tænke det utænkte i Aristoteles' *energeia*-begreb. Det skal nemlig rekonstrueres med det begreb om *verden*, som Brague finder hos Heidegger, men som ikke findes hos Aristoteles selv. Begrebet 'verden' er nemlig stoisk og nytestamentligt bestemt. Alt dette fremlæses derfor som utænkt og udfoldet i Aristoteles' kosmologi, antropologi og teologi. Ricœur optager visse elementer fra Brague, men hans kritik svarer til hans kritik af Heidegger. Over for Heideggers idé om en fundamentalontologi fastholder Ricœur omvejen over objektiveringen og analysen som den korteste vej fra 'soi' til 'soi-même'.¹⁹⁸ Antropologien i *L'homme faillible* kan følgelig forstås som en nødvendig og produktiv omvej for selvets hermeneutik, idet spørgsmålet om mennesket (Kant) herved holdes sammen med spørgsmålet om selvet (Heidegger).

Ricœur er således uenig i analysen af forholdet mellem *Sorge* og *energeia* hos Brague. *Sorge/energeia* kendetegner ganske vist Daseins forhold til verden som åbenhed, idet den angår alt: "*tout me concerne*".¹⁹⁹ Denne

¹⁹⁷ *Op. cit.*, 220, note 1.

¹⁹⁸ *Op. cit.*, 363.

¹⁹⁹ *Ibid.*

radikale åbenhed er imidlertid ikke kun transcendens og negation, men i den sker ifølge Ricœur en særlig koordinering af det menneskelige initiativ med hhv. verdens bevægelse og handlingens fysisk-motoriske aspekter. "les mouvements du monde et tous les aspects physiques de l'action [...]. C'est le détour *de* la réflexion *par* l'analyse qui est ici en jeu."²⁰⁰ Denne omvej over objektivering kræver Dasein ifølge Ricœur, for så vidt som Dasein er kendetegnet ved værensåbenhed og værensafdækning. Ricœurs største vanskeligheder er dels Bragues forståelse af væren-i-verden som det utænkte i *energeia*, dels udlægningen af *energeia* som nærvær (*présence*) og fakticitet. Herved afskæres den pointe, som Ricœur vil fremdrage, nemlig at den menneskelige handlen og liden er nedfæstet i en ikke-menneskelig væren (kunnen), der med Spinoza kan udlægges som den bibelske Gud, forstået som en immanent uendelighed, en *in-esse*, som mennesket 'lever, er og røres i'. Det afgørende forbehold over for Heidegger går på, at han lader nærværet som *Sorge* være det afgørende bindeled mellem selvets væren-sig-selv og dets væren-i-verden. Ricœur anfægter, at væren som nærvær skulle være den mest plausible eller bedste udlægning af (det utænkte i) den aristoteliske *energeia*. Herved fastlægges *energeia* nemlig for entydigt på en fakticitetens ontologi, hvorved den menneskelige handlen og lidens nedfæstelse i væren udblændes. "C'est pour rendre compte de cet enracinement que j'ai proposé la notion de *fond à la fois effectif et puissant*. J'insiste sur les deux adjectifs."²⁰¹ Uden denne nedfæstelse mister ontologien ifølge Ricœur sin spænding mellem *energeia* og *dynamis*, virkelig og mulig. Denne vanskelige dialektik risikerer at gå tabt, hvis *energeia* aspektet fremhæves som *Sorge* og fakticitet, og derved mistes muligheden for både at udlægge væren og handlen som hhv. mulig og

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Op. cit.*, 364.

virkelig. Ikke bare *handlen*, men også *væren* skal således tages op i lyset af væren som mulig.

Attestation og attribution som ledetråd for selvets ontologi

Med sit attestationsbegreb forskyder Ricœur det, der svarer til selvfor-trolighedens moment hos D. Henrich i retning af anklage, vished, ansvar, selvudlevering og engagement. Ved selv-bevidnelse forstår Ricœur: "l'assurance que chacun a d'exister comme un même au sens de l'ipséité."²⁰² Dette aspekt af bevidnelse finder Ricœur hverken i det cartesianske *cogito* eller i Nietzsches kritik.²⁰³ Der er nemlig ikke længere tale om en epistemisk grundlæggelse (selvbevidstheden som sandhedskriterium), men om en *væren-sand* i en anden retfærdighedsteoretisk betydning, der teologisk svarer til at være retfærdiggjort af tro (*sola fide*). Bevidnelsen er således ledetråd for den selvets ontologi, der udformes med støtte i en alternativ udlægning af den traditionelle ontologi, nemlig ud fra handlingens problematik, der unddrager sig visheden i såvel den aristoteliske *apophantik* som i den cartesianske betydning, hvor det sande erkendes som klare og distinkte idéer. Ricœur fremdrager heroverfor bevidnelsens ontologi og dens støttepunkter i traditionen i en tentativ form. Faren, som skal undgås, er nemlig at komme til at udkaste en ny dogmatisk førstefilosofi. Bevidnelsen hører ganske vist for Ricœur hjemme under værens *alethiske* aspekt, væren-som-sand hos Aristoteles. Ricœurs analyser af bevidnelsens forskellige semantiske, pragmatiske, fænomenologiske, etisk-moralske og narrative betydningsaspekter understreger imidlertid til den ene side, at bevidnelsens væren er formidlet gennem disse objektiverende kvasi-empiriske diskurser. Til den anden side understreges samtidig, at de ikke kan subsumeres i den

²⁰² *Op. cit.*, 346.

²⁰³ "C'est pourquoi nous ne pouvons nous borner à la caractérisation que nous avons faite en commençant de l'attestation en termes de certitude; ou plutôt, en caractérisant l'attestation du point de vue *aléthique* (ou *véritatif*)." *Op. cit.*, 347.

aristoteliske forståelse af væren som sand/falsk (=væren/ikke-væren).²⁰⁴ Denne distinktion kan ikke overtages, da den dels er fanget ind, af den dominerende rolle, som Aristoteles tildeler den semantiske logiks udlægning af væren som sand/falsk, dels af en metafysik, som det er risikabelt, om ikke umuligt at gentilegne.²⁰⁵

Bevidnelsens/attestationens væren-sand falder således ikke uden videre sammen med påstandens væren-sand eller med påstandens bekræftelse af subjektets væren: *assertio, ergo sum* ('jeg hævder, altså og således er jeg'). Bevidnelsens modbegreb er nemlig som nævnt *mistanken* og ikke benægtelsen (*kataphasis*), idet bevidnelsen først kvalificeres ved, at den til stadighed opretholdes over for mistankens kritik. Mistanken forholder sig anderledes til bevidnelsen end nægtelsen forholder sig til påstanden i den veritative diskurs. Og således er mistanken ikke blot modsætningen til bevidnelsen, men er tillige dens medium:

Le soupçon est aussi le chemin *vers* et la traversée *dans* l'attestation. Il hante l'attestation, comme le faux témoignage hante le témoignage vrai. Cette adhérence, cette inhérence du soupçon à l'attestation a marqué tout cours de nos études.²⁰⁶

Bevidnelsens svagere filosofiske status kan ses på baggrund af andre handlingsteoretiske (etiske og juridiske) nøglebegreber som *attribution*, *tilskrivelse* (ascription) og *imputation*, der er centrale i selvets hermeneutik.²⁰⁷ Tilskrivelsesproblematikken er således ikke udtryk for en over-

²⁰⁴ *Op. cit.*, 350. Den alethiske forskel sand/falsk identificeres med væren/ikke-væren. Jvf. Ricœur: "De la métaphysique à la morale", i Ricœur: *Réflexion faite*, 92.

²⁰⁵ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 350.

²⁰⁶ *Op. cit.*, 350.

²⁰⁷ *Ascription* (og *attribution*) går på analysen af forholdet mellem handlinger og handlende, mens *imputation* betegner det samme forhold i et etico-moralsk perspektiv. *Op. cit.*, 339ff. Hos navne som Strawson, D. Davidson og D. Parfit reformuleres den skeptiske indvending (fra Hume) imod idealismens antagelse af

dreven analytisk eller atomistisk opløsning af en common sense-forståelse af selvet og subjektet som reference for handlinger og oplevelser. Heri ser Ricœur snarere en chance for at udvikle sansen for det ikke-selvfolgelige i begreber om handlinger og aktører, der med rette påkalder sig en filosofisk opmærksomhed. Denne mistanke udgør således en genuin hermeneutisk problemstilling, der forstærkes i forbindelse med spørgsmålet om ansvar, tilgivelse og erindring, hvor spørgsmålet om selvets kunnen fører fra handlingssemantikken til ontologien.²⁰⁸ De analytiske handlingsteorier trækker på juridiske og retsfilosofiske formaliseringer af forholdet mellem personer og handlinger.²⁰⁹ Begreber som 'tilskrivning' og 'tilregnelse' bruges således netop i rettens før-moralske betydninger.²¹⁰ Heri ser Ricœur et potentiale for den filosofiske

eksistensen af handlende subjekter, der adskiller sig fra årsager og begivenheder. *Op. cit.*, 93ff, 156ff. Denne skepsis ligger også bag Kants kritik af Lockes psykologiske forståelse af bevidstheden. *Op. cit.*, 125ff, 140ff. Dette problem kræver ifølge Kant en kopernikansk vending, som Husserl, Heidegger og Ricœur forudsætter og reformulerer.

²⁰⁸ Spørgsmålet angår, *hvad* der erindres, og *hvem* der erindrer, som kompliceres af sontringen mellem kollektive og individuelle erindringer. Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 152ff. Attributionsproblematikken er også perspektivrig for litteraturvidenskaben, som det kendes fra teorien om værkets autonomi og forfatterens død. Mere specifikt kan attributionsproblemet vises gennem en systemteoretisk analyse af kærlighedslitteratur. Jvf. D. Schwanitz: "Attributionsüberforderung in Liebe und Litteratur", i Berg og Prangel (Hrsg): *Systemtheorie und Hermeneutik*, 199ff.

²⁰⁹ På dansk bruges terminologien i fagsprog om kunstværker, hvis herkomst er omstridt. Nye tekniske undersøgelser tillader således enten af *fraskrive* eller *tilskrive* berømte værker, som nyere eksempler (Rembrandt, Leonardo) har vist.

²¹⁰ De juridiske rekonceptualiseringer af subjektivitetsteoretiske og fænomenologiske problemstillinger forekommer også at være en styrke i Luhmanns systemteori, der med Luhmanns baggrund i juraen kan forstås som en omfattende retsfilosofisk beskrivelse af det moderne samfund. Det forklarer også tildels hans særprægede tankestil og -form, der dog ret beset ikke er mere, snarere mindre mærkelig, end den stil man finder hos tænkere som Kant, Husserl eller Hegel.

artikulering af etiske, ontologiske og teologiske aspekter af selvets hermeneutik. Ricœurs brug af formelle problematiseringsteknikker fremgår navnlig af de indledende analytiske kapitler i *Soi-même comme un autre*, hvor den analytiske tematisering af handlinger og handlende har oparbejdet en række paradokser, der udfordrer den idealistiske og hverdagslige antagelse af jeget og selvet som instanser, der skiller sig ud fra en begivenhedens ontologi. Her finder Ricœur relevante udfordringer til talen om en handlingens ontologi, der netop fører ham på sporet af svagheden i bl.a. Sartres sontring mellem i-sig-væren og for-sig-væren, som betyder, at problemet ikke artikuleres. For Ricœur udspiller der sig følgelig en mere konstruktiv dialektik mellem begivenheden og handlingen, der bl.a. reflekteres gennem litteraturens eksperimenter med attributioner og opløsninger af attributionsforhold.

Disse paradokser har et sidestykke i den teologiske antropologi. Retfærdiggørelsen af det, der ikke kan retfærdiggøres, og brugen af forensiske begreber som *justia aliena* eller 'passiv retfærdighed' (Luther), forudsætter en tilsvarende radikal attributionsproblematik. Den venstre hånd må ikke vide, hvad den højre gør, og således er næstekærligheden anonymiseret i en fordobling af selvet og den anden. De analytiske diskussioner om personer og handlinger er bl.a. af grundlæggende betydning for gaven som 'don' og 'pardon'. Tilsvarende spiller attributions-begrebet en afgørende rolle for erindringsteorien, hvor fortidige handlinger tilskrives aktører, der således kan belastes eller hædres.²¹¹ Selvets potentialitet viser sig ved evnen til at kunne erindre sig som ansvarlig og påtage sig sin egen fortid, at kunne forsvare sig imod mistanke. Men det egentlige metafysiske problem med erindringens kontinuitet i selvet melder sig *vis à vis* det radikalt onde, der gør tilgivelsens mulighed afgørende som alternativ til glemslen. Tilgivelsen forudsætter, at selvet er mere end sine handlinger. Denne merværen

²¹¹ Jvf. Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 152f.

indikerer Ricœur med sin onto-teologiske udlægning af væren, 'gavens økonomi', der klinger med i debatten med Heidegger. Attestation og attribution er således artikuleringer, der træder til, når selvet er mest 'ude af sig selv', eksempelvis i kærligheden, retten og religionens semantiske sfærer.

Ricœurs væren-i-væren over for Heideggers væren-i-verden

Ricœur vil med sin fremdragelse af Spinoza markere en accentforskydning, der betoner handlingens og bevægelsens *kunnen* (*dynamis*). Denne forskydning har som sagt at gøre med den egne krops ontologi, som Ricœur ikke finder udfoldet på en tilfredsstillende måde i Heideggers ontologi, hvilket også viser sig hos Braque.²¹² Braque går nemlig ud fra, at Heideggers eksistentialt væren-i-verden er en adækvat genoptagelse af aristoteliske begreber om hhv. *en-ergeia* og *ergon* og *entelecheia* og *telos*. I disse begreber er det ifølge Heidegger forstavelen *en*, der markerer forskellen mellem en genuin *ontologisk* refleksion over for en heraf afledt *metafysisk* subjekt-objekt-refleksion. Væren-i-verden er kendetegnet ved, at vi befinder os i et indre, uden at vi nogensinde er gået indenfor. Den er et indre uden ydre eller en immanent uendelighed uden transcendens. Dette 'indenfor' er kendetegnet ved en kontinuitet, der gør det umuligt at støde på nogen grænse indefra.²¹³

Væren-i-verden betegner her overgangen mellem bevægelsens *kunnen* og handlingens fuldbyrdelse i vid betydning som enten *theoria*, *praxis* eller *poiesis*. Heideggers fejl er ifølge Ricœur, at han ensidigt forbinder bevægelsens væren-i med kastethedens fakticitet (*en-ergeia*). Ricœur vil heroverfor opfatte *dynamis-energeia*-relationen som et træk ved det, han kalder den egne krops eksistentialt, eksempelvis i forlængelse af H. Arendts refleksioner over fødslen som et modtræk til den vægt

²¹² Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 364, note 2, der henviser til R. Brague: *Aristote et la question du monde*, 492.

²¹³ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 378.

Heidegger lægger på væren-til-døden som egentlighedens modalitet.²¹⁴ Ricœur modsætter sig hermed, at kroppen reduceres til en slags tingslig fakticitet.

Ricœurs reaktualisering af Aristoteles' ontologi gennem Heidegger og Spinoza er farvet af den jødisk-kristne gudstanke. Den væren-i (*en-ergeia*, *en-telecheia*), der udgør værens iboende dynamik, er således ifølge en spinozistisk udlægning identisk med Gud.²¹⁵ Ricœur er i den sammenhæng ikke interesseret i diskussionen om, hvorvidt Spinoza er panteist eller ateist. Spinozas filosofi er for Ricœur en udlægning af den lukanske Paulus: "For i ham lever vi, ånder vi og er vi, som også nogle af jeres digtere har sagt."²¹⁶ Hermed åbnes for en religionsfilosofisk tale om Gud som symbol (eller synonym) for væren. For Ricœur er det afgørende at fastholde, at *conatus* ifølge Spinoza manifesterer sig tydeligst i mennesket (og at Spinoza dermed ikke kan betegnes som panteist), men at *conatus* samtidig går forud for selvbevidstheden. Alt andet udtrykker i forskellige grader "la puissance ou la vie que Spinoza appelle vie de Dieu".²¹⁷ Hvor Heidegger har formået at genoptage den aristoteliske ontologi i udlægningen af forholdet mellem selvet og væren-i-verden, da efterlyser Ricœur den tænker, der idag kan genoptage en 'spinozistisk' udlægning af Aristoteles' *energeia*-begreb.²¹⁸

I dette kapitel har afhandlingen forsøgt at vise den 'lille', men afgørende forskel mellem *væren som væren* over for *væren som handlen*, hvormed Ricœur søger at bestemme sin handlingsontologi over for Heideggers

²¹⁴ *Ibid*

²¹⁵ *Op. cit.*, 365.

²¹⁶ *Apostlenes Gerninger* 17, 28.

²¹⁷ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 367.

²¹⁸ "[...] Spinoza – de provenance, il est vrai, plus juive que grecque – est seul à avoir su articuler le conatus sur ce fond d'être à la fois effectif et puissant qu'il appelle *essentia actiosa*." *Ibid*.

udlægning af den aristoteliske *energeia* som *Sorge* og fakticitet. Væren som væren indikerer en mere spinozistisk uendelighedstanke, der danner modvægt til Heideggers væren-i-verden eksistentiale. I det følgende bliver Heideggers ontologi set i lyset af Lévinas' uendelighedsidé, der er lige kritisk overfor Spinoza som overfor Heidegger. Mens væren som mulig/virkelig for Ricœur implicerer et verdenstrascenderende 'ud over denne verden' (*au-delà du monde*), så rummer etikken ifølge Lévinas et endnu mere radikalt 'ud over væren', der indikeres med titlen *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Kapitel 4.

Alteritet

I nærværende sektions afsluttende kapitel behandles Lévinas opgør med refleksionsteoriens ontologi, således som Ricœur tager dette op som dialektisk modpol til Husserl og Heidegger. I Ricœurs ontologiske perspektiv, som ikke er Lévinas' eget, introducerer Lévinas den Anden som en genuin alteritet, der følger sig til analysen af krop og samvittighed som passive synteser i selvets hermeneutik. Her introduceres en filosofisk teori om det andet, der undsiger den platonske dialektik mellem det samme og det andet, som Ricœur søger at reformulere med selvets ontologi ud fra Aristoteles' forståelse af væren som *energeia/dynamis*. Lévinas' alteritetsfilosofi er en videretænkning af den fænomenologiske tradition hos Husserl og Heidegger. Lévinas foretager en radikal etisk forskydning af fænomenologiens epistemologiske og ontologiske orientering, der også har kritiske konsekvenser for Ricœurs teori om selvet. Selvets hermeneutik og ontologi kan således ses som et svar på Lévinas' udfordring. Fremstillingen af Lévinas bygger i det følgende dels på hans egne tekster, dels på Ricœurs diskussion af dem i *Soi-même comme un autre* samt i tekster som "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage" (i *Lectures III*), *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas* og i værket *Parcours de la reconnaissance*. Der tages således ikke hensyn til den omfattende Lévinasreception, der også omfatter diskussioner af Ricœurs Lévinasfortolkning.²¹⁹ Fremstillingen er primært bestemt af spørgsmålet om selvets ontologi hos Ricœur.

²¹⁹ Jvf. B. Taureck: *E. Lévinas zur Einführung*, 91ff. Af andre introducerende præsentationer kan henvises til P. Kemp: *Lévinas*, og W. Stegmaier: *Lévinas*.

Lévinas' alteritetsfilosofi i omrids

Skønt Lévinas' position er velkendt, kan der alligevel være grund til at give en kort præsentation af hans idé om alteritet, der er udviklet på baggrund af Husserls teori om subjektivitet og intersubjektivitet. Den egologiske *epoché* i Husserls *Cartesianische Meditationen* fører, som det er fremgået af det foregående, til udskillelsen af en såkaldt egensfære, som han nedfæster betydningen af den anden i. Egensfæren er en rest, der modstår den egologiske reduktion. Denne rest fører til en sontring mellem *Leib* og *Körper*, der indeholder ansatsen til den *Leib*-ontologi, som Ricœur fremdrager.

Lévinas udarbejder heroverfor begrebet om den Andens alteritet ud fra en anden reduktion, der er ligeså radikal som Husserls, men med den modsatte betydning, idet jeget hos Lévinas helt og holdent afledes af den Andens fordring.²²⁰ Analogiens vej fra jeget til den Anden krydses her af en modsat bevægelse fra den Anden til jeget (*moi*). Modbevægelsen forudsætter ikke den første bevægelse, men ophæver den heller ikke. Bevægelsen fra den Anden til jeget optager imidlertid fuldstændig Lévinas' værk, og denne bevægelse har ifølge Ricœur sin oprindelse i et *brud*. Bruddet indfinder sig på forbindelsespunktet mellem fænomenologien og de store genrers ontologi: *det samme, det andet og analogien*. Det andet gør Lévinas gældende som en 'ir-relation' og som en (an-arkisk) suspension af endelighed, der modsætter sig forståelsen og dialogens analogier, negationer, formidlinger og identifikationer. Det lader sig ikke fatte som noget kendt, men fraværende, der kan gøres nærværende med analogier. Lévinas' italesættelse af 'retfærdighed' karakteriseres af Ricœur som 'verbal terrorisme'.²²¹ Denne 'ikonoklastiske' argumentation skal ses i lyset af den 'krig', som ontologien ifølge Lévinas fører imod

²²⁰ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 383.

²²¹ Jvf. Ricœur: *Autrement*, 26.

etikken på de store genrers niveau.²²² I værket *Parcours de la reconnaissance* præsenteres Lévinas' uendelighedsetik på baggrund af Hobbes' politiske totalitetsteori.²²³ Hobbes' beskrivelse af naturlilstanden gør nemlig *mordet på den anden* til udgangspunkt og grundvilkår for den moderne forståelse af det politiske. Hobbes' politiske ontologi er ifølge Ricœur baggrunden for, at Lévinas lader etikken have forrang for ontologi og politik.²²⁴

Opgøret med ontologien forhindrer ikke, at Lévinas selv samtidig kan udfolde en alternativ fænomenologi med udgangspunkt i analyser af legemlighed, eksempelvis af *nydelse* forstået som en uskyldig egoisme.²²⁵ Lévinas' betoning af disse temaer er i vid udstrækning udformet som et modtræk til Heideggers ontologi i *Sein und Zeit*, der fortsætter en antik og moderne filosofisk tradition for at suspendere etikken til fordel for erkendelse, politik og ontologi. Mens Heidegger betoner tvetydige eksistentialer som *Geworfenheit* og den *Unheimlichkeit*, der afdækkes i angsten, fremdrager Lévinas hjemmets hygge og nydelsen som autentiske, men lykkelige væremåder, der er stærkere end *Sorge*, ligesom han betoner slægtens fortsættelse som en væren til efter-min-død over for Heideggers væren-til-døden. Implicit i Lévinas' opgør med subjekt-filosofien ligger således under adskillelsens fortegn en fænomenologisk subjektfilosofi. Temaer som *hjemmet, føden, seksualitet, ømhed, lykke,*

²²² Sammenligningen mellem ontologi og 'krig' går på krigen som en *undtagelsestilstand*, der suspenderer etikken, og som ikke kun angiver den politiske ontologi fra Hobbes, men også dens mere raffinerede filosofiske udgaver hos Spinoza, Hegel og Heidegger. E. Lévinas: *Totalité et Infini*, 5. Opgøret med krigens ontologi betyder ikke, at Lévinas er pacifist, modstander af krig. Det fremgår af en bemærkning om seksdageskrigen, hvor han taler til modstanderen, sin muslimske ven, som en 'fjende uden had': "Vous aussi, ami musulman, mon ennemi sans haine par la guerre de six jours!" Lévinas: *Difficile liberté*, 367

²²³ Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 234f.

²²⁴ Lévinas: *Totalité et l'infini*, 5-16.

²²⁵ *Op. cit.*, 158.

kærtegn, frugtbarhed, faderskab, kvinden og barnet udgør en sfære af personificerede relationer, som etikken uendelighed bryder ind i med ansigtets 'epifani'. Ansigtet er for Lévinas en nøglekategori, der trækker på bibelske forestillinger, og som markerer den etisk bestemte uendeligheds indbrud i selvets sfære. Separationens, 'egoismens' eller nydelsens sfære består imidlertid i sin egen føretiske ret og uskyld. Med frugtbarheden og barnet åbner denne lykkens og nydelsens fænomenologi et perspektiv hinsides ansigtet, der i sig selv rummer et modtræk til ontologien som en neutralitetens *es gibt/il y a*. Nydelsens egoisme beskrives som en 'ateisme', der har sit forlæg i den bibelske skabelsesberetning, da Adam ved synet af kvinden begejstres *uden* at påkalde Gud.²²⁶ Denne forestilling om Sabbaten og hjemmet som en lyrisk pause udfoldes ifølge Ricœur i Højsangen.²²⁷ I adskillelsens – gudsskabte eller naturlige – 'ateisme' tilsidesættes *behovet* imidlertid af et metafysisk *begær*,²²⁸ der karakteriseres ved, at det næres ved sin egen sult. Lévinas taler om en 'umættelig medlidenhed', der vækkes gennem den Andens indbrud i egensfæren. Andetheden forstås således fænomenologisk som en *afbrydelse* af livssammenhængen, som der gives paralleller til i den Heideggerinspirerede eksistensteologi.²²⁹

I analysen af begærets paradoks udvikler Lévinas en tese om, at den fuldkomne nydelse 'vil sin egen undergang' i en medlidenhed med den Anden, der kulminerer i stedfortrædelsen. Begæret åbner herved selve højdedimensionen (det Allerhøjestes andethed).²³⁰ Mens behovet og nydelsen udfolder sig i interioritetens udsondring (separation), så åbner

²²⁶ Jvf. f.eks., *op. cit.*, 52, 197.

²²⁷ Jvf. Ricœur: *Penser la Bible*, 450.

²²⁸ Lévinas: *Totalité et Infini*, 42f, 57.

²²⁹ E. Jüngel karakteriserer således den teologiske sandhedshændelse som 'en reddende afbrydelse af livssammenhængen'. Jvf. E. Jüngel: "Wertlose Wahrheit", i Jüngel: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, 100, 103; og samme: *Gott als Geheimnis der Welt*, 221, 232.

²³⁰ Lévinas: *Totalité et Infini*, 23, 218.

det metafysiske begær for transcendensen som godhed og uendelighed.²³¹ Højdedimensionen består i, at ansigtets epifani er en belæring og undervisning i form af imperativet: *Du må ikke slå ihjel!* Buddet fordrer og anklager i en asymmetrisk relation, der udgår fra den Anden, og som ikke kan blive en gensidig samtale mellem jævnbyrdige. Den etiske asymmetri gør samtidig eksterioriteten til en radikal andethed, der ikke kan indoptages i eller formidles med interioriteten, der således forbliver adskilt. Andetheden er bundet sammen med en højdedimension, der svarer til en religiøs åbenbaring, nemlig Toraen som åbenbaret belæring og derfor som en heteronom relation, der modsiger en moderne etik, der begrunder etikken i frihed og autonomi som en indre fornuftsnorm.²³² Uendelighedsidéen er åbenbaret og åbenbarer sig ifølge Lévinas i en emfatisk betydning, der udelukker enhver tale om 'naturlig' religion og om Gud som en filosofisk værenstanke.²³³

Etikkens forrang over for ontologien

For en overordnet betragtning udfolder Lévinas sin tænkning på to adskilte planer, hvor interioriteten kan siges at være ét, mens eksterioriteten og højdedimensionen tilsammen udgør det andet plan, nemlig transcendensen og den radikale andethed. Det er en pointe, at der ikke skal søges nogen hermeneutisk formidling eller dialektisk relation imellem planerne. I sin diskussion af Lévinas søger Ricœur at respektere den sontring mellem forskellige planer, som Lévinas selv gør gældende. Denne sontring giver mulighed for en kritik af Lévinas' anti-ontologi, der samtidig tillader en hermeneutisk reformulering af væsentlige temaer i alteritetsfilosofien, som anti-ontologien har bragt frem i lyset. Det gælder spillet mellem højdedimensionen og eksterioriteten i selvets centrale kategori *attestationen* (bevidnelse, samvittighed, overbevisning).

²³¹ *Op. cit.*, 104f.

²³² *Op. cit.*, 86f.

²³³ *Op. cit.*, 56.

Selvattestationen er på den ene side afhængig af en andethed både som højde og eksterioritet, men på den anden side består den i en magt til ikke bare at kunne forsvare sig selv imod tvivl, anklage og mistanke, men også til at kunne erkende sig selv som ansvarlig og skyldig.²³⁴ I selverkendelsen ligger en førmoralsk magt, forstået som en kapacitet, en *kunnen*, som både skammen og stoltheden, den dårlige og den gode samvittighed, forudsætter. Det drejer sig ikke om en rå vilje til magt, men om en sårbar magt eller evne til at værdsætte og bekræfte sig selv som ansvarlig eller det modsatte som én, der har svigtet og er blevet ydmyget i sin selvopfattelse. Evnen til at kunne identificere sig selv som handlende og lidende betegner Ricœur som nævnt med begreber som selvattestation og *conscience* som *Gewissen* forstået som en ontologisk andethed i selvets struktur.

Samvittighedens andethed spiller sammen med den fordring, den Anden gør gældende, og hvorved selvet erfarer sig som kaldet, anklaget og fordret. I denne binding og under denne tvang gives der imidlertid ifølge Ricœur ikke kun en passiv selveksponering, som Lévinas radikaliserer, men også en frihed (en aktiv selvtilkendegivelse og selvopretholdelse), der ikke kan tages for givet, fordi den er mere skrøbelig end som så. Ricœur savner hos Lévinas blik for denne dimension i selvet og for dens afgørende betydning for begreberne ansvar, bevidnelse og samvittighed.

Det er ifølge Ricœur nødvendigt at fastholde gensidigheden i selvet som et ontologisk grundlag for etikken, hvis den etiske relation skal undgå at slå om i sin modsætning, nemlig den moralske skandale, der består i ikke at tillade at differentiere begrebet om den Anden ud fra erfaringen af én selv som en anden. Den Anden bliver et stadigt mere afgrundsagtigt begreb hos Lévinas, der helt skal udelukke genkendelse og identifika-

²³⁴ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 34f.

tion, hvad Ricœur finder ligeså skandaløst og uholdbart, som subjekt-filosofiens solipsistiske overdrivelser.

Ricœur bestrider Lévinas' idé om, at en etik, der vil undgå en hyklerisk forsoning af det samme og det andet, nødvendigvis må opgive at give etikken en forankring i selvets ontologi. Lévinas' værk er ganske vist et opgør med en cogitoets, bevidsthedens og selvbevidsthedens ontologi, der ifølge Lévinas defineres negativt i forhold til det andets alteritet eksempelvis hos Hegel, Husserl, Heidegger og Sartre. Men dette opgør foregår alene på niveauet for ontologiens og anti-ontologiens store genrer og ikke på det fænomenologiske og hermeneutiske plan, hvor Ricœurs sondring mellem *idem* og *ipse* hører hjemme i en *selvets* ontologi, der skal forstås som en *philosophia secunda*.

Lévinas' etiske radikaliserings af filosofien afdækker som antydning et brud med al filosofi, der fra Parmenides til Husserl og Heidegger, lader væren og sandhed have forrang for det gode. Ikke desto mindre knytter Lévinas til ved den idé om det gode, som hos Platon rangerer over og hinsides værens idé, og ved Descartes' idé om det uendelige, der formuleres i den "III. Meditation". Her finder Lévinas ansatser til omvendingen af rækkefølgen mellem etikken uendelighedsidé og ontologien. Med dette udgangspunkt foretager Lévinas en *filosofisk* genfortolkning af den jødiske skrifttænkning. Han vil afværge en 'religiøs' eller historistisk underbestemmelse af uendeligheden som fordringens universalitet, der ville reducere den til en jødisk særdiskurs. Det gør det nærliggende at forstå Lévinas på linje med Kants pligtmoral i den forstand, at også Lévinas vedkender sig et filosofisk universalitetskrav. Men Lévinas gør samtidig en radikal heteronomi gældende, idet han med ansigtets konkretisering både singulariserer og pluraliserer etikken,

hvor Kant ifølge Ricœur universaliserer på bekostning af personernes pluralitet og alteritet.²³⁵

På metaplanet skelner Lévinas imidlertid ikke mellem selvet (*soi*) og jeget (*moi*), idet begge falder ind under det sammes kategori. Selvet opfattes således ikke som hos Ricœur som den instans, der i selv-refleksionens hermeneutiske cirkelbevægelse udpeger sig selv gennem talen og handlingen, og som identificerer sig med fortællingens subjekt (helt eller offer) eller som det etiske engagements subjekt og som den moralsk ansvarlige. Selvet ses derfor heller ikke af Lévinas som en spinozistisk *kunnen* (*dynamis/energeia*), men skal netop i den etiske relation afskæres fra en sådan tilbagevenden til sig selv. En sådan selvbesindelse anklages af Lévinas for at medføre en distancering af eksterioriteten. Den subjekt-instans, Lévinas gør op med, er bestemt af en prætention, der er endnu mere radikal end den, der animerer Fichte og Husserls ambitioner om en universel og radikal selvbegrundelse, og som også gælder Hegels dialektiske formidling af selvbevidstheden.²³⁶ Lévinas fortolker alle disse subjektfilosofiske prætentioner som udtryk for en ond vilje, der lukker sig om sig selv. Lukningen er en tilstand af (voldelig) adskillelse (*séparation*), der betyder, at alteriteten ligestilles med en radikal eksterioritet. Lévinas udsætter herved ego-filosofien for den samme slags overdrivelse som den, hvormed subjektfilosofien grundlægger sig selv som absolut hos Descartes og Husserl.²³⁷ Lévinas'

²³⁵ "En un sens [...] Lévinas rompt avec la représentation, comme Kant soustrait la raison pratique au règne de la raison théorique. Mais, alors que Kant mettait le respect de la loi au-dessus du respect des personnes, avec Lévinas le visage singularise le commandement: c'est chaque fois pour la première fois que l'Autre, tel Autre, me dit: 'Tu ne tueras pas.'" *Op. cit.*, 388.

²³⁶ *Op. cit.*, 383, 387.

²³⁷ "Husserl peut dire avec fierté dans son Epilogue [til de *Cartesianske Meditationer*, CP]: 'il n'y a qu'une seule prise de conscience radicale de soi-même (*radikale Selbstbesinnung*), c'est celle de la phénoménologie.'" Ricœur: *À l'école de la phénoménologie*, 221ff.

hyperbel består i at gøre eksterioritetens og højdens uendelighed gældende imod interioritetens og totalitetens lukning og separation.²³⁸ Denne overdrivelse må imidlertid ikke opfattes som blot metaforisk, eksperimenterende eller metodisk. Ekstreme udtryk som *egoisme*, *krig* og *allergi* om ontologiens forhold til det Andet skal tages for pålydende. Lévinas' opgør med værenstænkningen indebærer således også en afstandtagen fra metaforen og fra enhver tale eller sigen, der i den etiske relation opretter en gensidighed (samtale) om en tematisk formidling. Noget sådant truer i Lévinas' øjne med at forflygtige etikens absolutte alvor og entydighed og inddrage den i refleksionens dialektiske tvetydighed. Talehandlingen er således også en etisk illegitim magtudøvelse. Det gælder uanset, om talehandlingen er prædikativ (*apophantisk*) eller performativ, eksempelvis som løfte eller bøn. Moralsk set er problemet ifølge Lévinas, at initiativet udgår fra den, der taler. Denne initiativets magtudøvelse forkaster Lévinas som grundlag for etikken. Etikken kan således heller ikke hævdes eller begrundes gennem en argumentativ diskursetik i stil med K.-O. Apel og J. Habermas eller som det normative moment i en anerkendelseskamp (A. Honneth). Alene ansigtet 'taler' ifølge Lévinas' hyperbel på en ikke-voldelig måde i den etiske relation. Ansigtet udgør ganske vist en modstand imod egoet, men den er helt igennem en positiv og ikke-voldelig modstand. Ansigtet er en 'tale', der ikke bare forbyder mordet, men gør det moralsk umuligt.²³⁹ Ansigtets belæring skal forstås som et præ-prædikativt og præ-lingvistisk vidnesbyrd i overensstemmelse med profeten Amos, der erfarer Jahveordet som et uarticuleret brøl, der først vinder forståelig

²³⁸ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 387.

²³⁹ Lévinas: *Totalité et Infini*, 211f, 258. Ansigtet er en 'modstand fra noget, som ikke gør modstand'; det modsætter sig fornedrelse og mord med en modstand, der udgår fra øjnene, som på én gang er det mest milde og det mest blottede. Det kan ifølge Lévinas sammenlignes med en kvindelig svaghed og mildhed, der tilsvarende modsætter sig profaneringen af det erotiske. *Op. cit.*, 166, 217, 293f.

skikkelse i profetens udlægning af det. Amos' profetisme er vidnesbyrdet i sin renhed, der tvinger og ængster som en løves brøl, og afbryder den kommunikative diskurs som en befaling. "Dieu a parlé qui ne prophétisera pas", dit Amos (2, 8), comparant la réaction prophétique à la passivité de la peur qui saisit celui qui entend le rugissement des fauves."²⁴⁰ Profetismen karakteriseres som *rent* vidnesbyrd (témoignage pur), fordi det ligger forud for enhver afsløring (*dévoilement*). En underkastelse under fordringen, der ligger forud for det at høre fordringen. "C'est dans le prophétisme que se passe – et éveille – *Infini* et qui, transcendance, refusant l'objectivation et le dialogue, signifie de façon éthique. Il *signifie* au sens où l'on dit *signifier un ordre*; il *ordonne*."²⁴¹ Denne forståelse af det uendelige vender Lévinas imod Hegel, som samler alle den vestlige ånds strømme og niveauer i en tænkning, der på én gang er den absolutte viden og det tilfredsstillende menneske. "Le psychisme du savoir théorique constitue une pensée qui pense à sa mesure et, dans son adéquation au pensable, s'égalé à elle-même, sera conscience de soi. Même qui se retrouve dans l'Autre."²⁴² Lévinas afviser idéen om det absolutte forstået som det totale og rationelle samt idéen om en begærets økonomi, der går ud på at 'tilfredsstille' menneskets bevidsthed: selvbevidsthedens og selvbekræftelsens *tilfredsstillelse* kan og skal ikke forenes med etikken fordring, siger Lévinas i tilslutning til Kierkegaards begreb om uendelighed (*in-fini*).²⁴³ Det profetiske ord, som Lévinas fremdrager hinsides værenstænkningens reduktioner og objektivering, fører ikke ud i de 'religiøse oplevelsers kviksand', men er modellen for *vidnesbyrdets* filosofi. At subjektiviteten og etikken således tildeles forrang er ikke et brud med Platons idé om det gode, men

²⁴⁰ E. Lévinas: *Dieu qui vient à l'idée*, 124.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Op. cit.*, 214.

²⁴³ *Op. cit.*, 171.

snarere en påmindelse om, at filosofien ikke har været tro imod Platon.²⁴⁴ Idéen om denne præontologiske og prælingvistiske fordring finder Lévinas adækvat udtrykt hos Dostojevski i tanken om den uskyldiges skyld, der kommer til udtryk gennem Aljosja-figuren: "Enhver af os er skyldig over for alle og for alt og jeg selv mere end alle andre."²⁴⁵

Uendelighed og empirisme

Interioritetens fænomenologi har ifølge Lévinas forbindelse til det fænomenologiske inkarnationstema og dets sammenhæng med intersubjektiviteten hos Husserl og Merleau-Ponty. Men forholdet mellem indre og ydre, *ego* og *alter* i egensfæren er for Lévinas kun en forberedelse til den etiske kvalificering af eksterioriteten som uendelighed. Idet sansningen, blikket og tilsvarende kropsfænomenologiske temaer tages op i lyset af ansigtets etik, forskydes og reformuleres kropsfænomenologien radikalt. Denne forskydning gør på én gang Lévinas' tænkning vanskelig og fascinerende. Tesen om ansigtets 'epifani' (*efterbilledet* eller *sporet* til forskel fra fænomenets nærvær) lægger op til en 'radikal empirisme', der er mærket af bruddet. Den 'radikale empirisme', der samtidig ligestilles med en *intellektualisme*, betegner, at ansigtets belæring er en erfaring af det udefrakommende og hverken af noget apriorisk (underliggende) eller af en syntese af det aprioriske og det aposterioriske (Kant). Denne erfaring animerer det metafysiske begær, og netop således sætter uendeligheden sig i værk (*én-ergie*). Således kombinerer Lévinas en metafysisk umiddelbarhed (intellektualisme)

²⁴⁴ "Que la subjectivité soit le temple ou le théâtre de la transcendance et que l'intelligibilité de la transcendance prenne un sens éthique, ne contredit certes pas l'idée du Bien d'au-delà de l'être. Idée qui garantit la dignité philosophique d'une entreprise où la signification du sens se sépare de la manifestation ou de la présence de l'être. Mais on peut seulement se demander si la philosophie occidentale a été fidèle à ce platonisme." *Op. cit.*, 124.

²⁴⁵ *Op. cit.*, 134, 119.

med en empirisk umiddelbarhed. Det kræver imidlertid en bevægelse bag om Kant og den transcendentalfilosofiske problematik.²⁴⁶ På dette punkt har Lévinas en vis lighed med K.E. Løgstrups metafysik. Løgstrups (posthume) tese om sansningens metafysik kan nemlig opfattes som en fænomenologisk variant af den før-kantianske *intellectus intuitus* (absolut viden), der "til-sanser universet dets sanselige kvaliteter og relationer".²⁴⁷ I lyset af humanismens selvforskyldte krise vil Lévinas fremdrage den metafysiske og etiske 'anarkisme', der som etisk epifani møder os i den Andens ansigt. Denne transcendenserfaring ligger imidlertid langt fra Løgstrups skabelsesontologiske position, der snarere hævder en underliggende korrespondens mellem etiske og andre kosmoreligiøse fænomener. Lévinas' empirisime deler ganske vist Løgstrups kritik af en eksalteret subjektfilosofi, idet de begge stiller spørgsmålet om en andethed, der unddrager sig den menneskelige subjektivitet forstået som en aktiv sætten og hævden. Andethedens *anarki* (og afbrydelse af livssammenhængen) er imidlertid for Lévinas eksklusivt knyttet til den *etiske* fordring, der alene udgår fra ansigtets tale. Hos den sene Løgstrup tager den transsubjektive andethed form af en såkaldt 'kosmofænomenologisk' natur- og religionsfilosofi, f.eks. med begreber som 'imødegået transcendens'. Her bliver decentreringsen af subjektet ikke kun forstået som den etiske fordrings indbrud, men også som den ontologiske indfældethed, der bestemmer universet som ophav. For Lévinas er natur eller kosmos ikke et tema for etikken eller tæn-

²⁴⁶ "Le désir métaphysique de l'absolument autre qui anime l'intellectualisme (ou l'empirisme radical confiant dans l'enseignement de l'extériorité) déploie son *én-ergie* dans la vision du visage ou dans l'idée de l'infini. L'idée de l'infini dépasse mes pouvoirs – (non pas quantitativement, mais [...] en les mettant en question). Elle ne vient pas de notre fond à priori et, par là elle est l'expérience par excellence." Lévinas: *Totalité et Infini*, 213. For denne empirisme og dens anti-humanistiske brod henviser Lévinas til M. Serres. E. Lévinas: "Humanisme et an-archie", i Lévinas: *Humanisme de l'autre homme*, 74, note 1, 118.

²⁴⁷ K.E. Løgstrup: *Ophav og omgivelse*, 27f.

ningen for den sags skyld. Fra Løgstrups skabelsesteologiske perspektiv må Lévinas fremstå som en tænker, som forener en nyplatonisk uendelighedsidé med en gnostisk dualisme, der privilegerer andetheden og højdedimensionen.

Mens sammenhængen mellem øjet, kroppen, transcendenzen og bevægelsen hos Merleau-Ponty kan beskrives som en 'inkarneret vision', kan Lévinas ikke formulere sin egen tese om legemlighed og ansigt i en tilsvarende formidlingshelhed. Kroppen kan ikke hos Merleau-Ponty tænkes som andet end en skabende aktivitet, og tilsvarende er transcendenzen for ham uadskillelig fra den kropslige bevægelse. "[I] se trouve que le sujet qui est là en face de l'être pour 'accueillir le reflet', est aussi du côté de l'être pour opérer le rassemblement."²⁴⁸ Den menneskelige legemligheds ubikvitet er her en privilegeret formidling af væren. Kroppens mirakel er, at tanken samtidig selv både *er* og *udtrykker* den verden, den tænker. "Le corps est le fait que la pensée plonge dans le monde qu'elle pense et, par conséquent, qu'elle exprime ce monde en même temps qu'elle le pense."²⁴⁹

Til trods for sin beundring for kropsfænomenologiens opdagelse af, at også vor egen legemlighed er en formidling af væren, at den er "le 'délégué' de l'Être"²⁵⁰, opfatter Lévinas alligevel både Heideggers og Merleau-Pontys sene tænkning som variationer af den hegelske vision, som han vil gøre op med. De fastholder og forskyder den ontologi, som Lévinas vil tage mere radikalt afsked med.²⁵¹ Lévinas stiller således spørgsmål ved den ontologiske decentrering af mennesket hos den sene

²⁴⁸ Lévinas: *Humanisme de l'autre homme*, 25.

²⁴⁹ *Op. cit.*, 27. "Le geste corporel n'est pas une décharge nerveuse, mais célébration du monde, poésie. Le corps est un sentant senti, – c'est là, d'après Merleau-Ponty, sa grande merveille." *Ibid.*

²⁵⁰ *Op. cit.*, 28.

²⁵¹ "[D]'une subjectivité se comprend comme un moment inéluctable du devenir par lequel l'être sort de son obscurité, vision d'un sujet suscité par la logique de l'être." *Op. cit.*, 29.

Heidegger. Idéen om poesien og kunsten som 'værens hyrde' værner ifølge Heidegger om en *tien*, der er sprogets essens. Efter metafysikkens lukning er en anden tænkning blevet mulig, der lader selve 'værens-glemslen' være den måde, væren udsiges på, og som er tilgængelig for poetens og kunstnerens ekstreme opmærksomhed: "[C]'est, au sens propre du terme, garder le silence, *laisse être l'essence de l'être*, comme le berger garde son troupeau. *L'être requiert l'homme comme une patrie ou un sol requiert ses aughtones*."²⁵² Lévinas undsiger imidlertid denne anti-humanistiske værenstænkning, hvor væren bliver en autoritær stats-tænkning, der gør mennesket til undersåt og folk under en hyrde-fører, og hvor andetheden bliver til det helliges ambivalens, der kan instrumenteres med en 'ny mytologi'.²⁵³

Han spørger, om den intersubjektivitet, der er indeholdt i den hegelske og husserlske vision virkelig kan siges at være den radikale stedfortrædelse, som ligger i tanken om at overtage den Andens skyld hos Dostojevskij. I stedfortrædelsen forbindes medlidenhedens metafysiske begær med sårbarhedens fænomenologi, som fænomenologien imidlertid neutraliserer.²⁵⁴ Kritikken af fænomenologien går på, at den for at frembringe jeget og egensfæren hinsides væren sætter parentes om verden ved hjælp af "en skrift, hvis blæk pletter de hænder, der sætter parentes".²⁵⁵ Derved går fænomenologien glip af den Andens krænkende indbrud, der først virkeligt kan siges at gøre jeget til en anden, der er adskilt fra sig selv. Lévinas afviser, at jeget blot er en fremmedgjort

²⁵² *Op. cit.*, 100.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ Dette spørgsmål stilles i en kritik af en forståelse af subjektivitet som handling (acte): "Est-il certain que la formule de Rimbaud: 'Je est un autre', signifie seulement altération, aliénation, trahison de soi, étrangeté à soi et asservissement à cet étranger? Est-il certain que déjà l'expérience la plus humble, de celui qui se met à la place de l'autre – c'est-à-dire s'accuse du mal ou de la douleur de l'autre – n'est pas animée du sens le plus éminent selon lequel 'je est un autre'?" *Op. cit.*, 103.

²⁵⁵ *Op. cit.*, 106.

udgave af sig selv, hvis andethed skal ophæves og gentilgøres gennem en dannelsesproces, der resulterer i, at selvet – som Odysseus – vender hjem til sig selv belært og beriget med eventyr og fortællinger. Odysseus er netop ikke forandret, men vender hjem som den samme frygtindgydende kriger, der straffer bejlerne og genopretter den gamle orden.²⁵⁶

Eksterioriteten, som tematiseres i kropsfænomenologien, udfører Lévinas i stedet på en måde, der ikke lader legemligheden være formidler af væren som *conatus*.²⁵⁷ Hinsides idéen om *conatus* som selvopretholdelse gælder det for Lévinas om at vise tilsynekomsten af ansvarligheden i den legemlige sfære i form af den Andens ansigt. Dette udgør en transcendens i immanensen og betegner den etiske fordrings indbrud i ontologiens og egologiens sfære.

Den Andens ansigt kan derfor ikke begribes med metaforer eller billeder igennem hvilke, subjektet kan objektivere og dermed adskille sig fra det vidnesbyrd og den fordring, der gør singularitetens 'empirisme' (sårbarheden) etisk påtrængende. Alene idéen om det uendelige opretholder ifølge Lévinas den Andens eksterioritet som 'ansigtets epifani'. Herved forbindes intellektualismen som nævnt med en slags uformidlet empirisme, hvori det metafysiske begær udfolder sin 'en-ergie'.²⁵⁸ Dette begær er forskelligt fra et ontologisk ræsonnement, hvor *energeia* udlægges som fakticitetens *Gegebenheit* og som en manifestation 'for hænder og næver' (*Vorhandenheit/Zuhandenheit*).²⁵⁹ Over for denne håndens filosofi fremhæver Lévinas *kærtegnets* fænomenologi.²⁶⁰ *Eros'* fænomenologi kan sam-

²⁵⁶ Hundens, ammens og hustruens *genkendelse* af den hjemvendte Odysseus er også ifølge Ricœur en mindre attraktiv model for anerkendelse som genkendelse. Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 119-124.

²⁵⁷ Lévinas: *Humanisme de l'autre homme*, 110f.

²⁵⁸ Lévinas: *Totalité et Infini*, 213.

²⁵⁹ Lévinas: *Dieu qui vient à l'idée*, 236.

²⁶⁰ Lévinas: *Totalité et Infini*, 288ff.

menholdes med analysen af *nydelsen*, der ifølge Lévinas går forud for den brugende omgang med *Zeug*. Over for Heideggers bestemmelse af tingen som hhv. *Vorhandenheit* og *Zuhandenheit* fremhæves håndens famlen i omgangen med brød og cigaretter, hvor ting ikke håndteres og bruges, men nydes og ryges.²⁶¹ Inderliggørelsen af de ydre spor af og vidnesbyrd om uendeligheden er ifølge Lévinas en ikke uskyldig fejltydning, men et forræderi imod fordringens singularitet og uendelighed. Den etiske uendelighed konstituerer sandheden før erkendelsens subjekt-objektforhold og før konstitutionen i *tegnet*. *Sporet* (af den Andens ansigt) er fordringens vidnesbyrd. Det unddrager sig repræsentation og forestilling, og det er 'ældre' end både tegnet og bevidstheden. Den etiske fordring går således forud for væren og for subjektets konstitution ved omvejen over objektet og tegnet.

Inkarnationstanken, kroppens sårbarhed og perceptionens åbenhed for den Anden er her som hos Ricœur afgørende for selvforholdet sammen med bevidnelsen og samvittigheden som fundamentale instanser af andethed. I forlængelse af Ricœurs ansats til en alternativ ontologi ud fra Husserls Leib-ontologi kan Lévinas' refleksioner over legemlighed og eksterioritet dels beskrives som en poetisk fejring af verden, dels som et spor af den uendelige fordring, hvis fuldkommenhed (uendelighed) består i, at den ikke opfyldes eller tilfredsstilles, men 'næres ved sin egen sult'. Inkarnationstanken er således bl.a. vendt imod Heideggers begreb om det givne (*Gegebenheit*) som fakticitet og endelighed.²⁶²

Lévinas og Kierkegaard

Lévinas er kritisk over for den kristne inkarnationsidé, han finder hos Kierkegaard. Tanken om, at det absolutte har givet sig til kende i en

²⁶¹ *Op. cit.*, 140ff.

²⁶² "[L]'incarnation de la conscience ne serait pas un fâcheux accident arrivé à la pensée précipitée du haut de l'Empyrée dans un corps, mais la circonstance essentielle de la vérité." *Op. cit.*, 236.

kontingent historisk skikkelse og tanken om en stedfortrædende satisfaktion ligner ganske vist, men er samtidig ifølge Lévinas helt uforenelig med hans etiske uendelighedsidé og dens epifani i den Andens ansigt. Lévinas' forhold til Kierkegaard kan i det lys beskrives som ambivalent.²⁶³ Ingen tænker kritiseres hårdere af Lévinas end netop Kierkegaard, samtidig regner han Kierkegaard for den første til at accentuere det inkommensurable 'forhold' (ir-relation) mellem endelighed og uendelighed. Kierkegaard fremhæves fordelagtigt for at gøre alvor af, at forstavelsen 'in-' i *in-fini* rummer en negation af det endelige, af verden. Kristendommens lære om Kristi korsfæstelse som Guds død og opstandelse, og en dermed sammenhængende idé om subjektets frisættelse afvises imidlertid. Ifølge Hegels lutherske kristologi kan 'Guds død' forstås som *den levende Guds* død.²⁶⁴ På samme linje forstår også Ricœur *Kristi* død som *Guds* død i Johannesevangeliet.²⁶⁵ Men denne kristologi forudsætter og lever af den bibelske kontekst, hvor Israels Gud er den levende, evige uforanderlige, der i eskatologien overvinder det onde og døden. Uden denne forståelsesbaggrund bliver guder-død-teologien ifølge Ricœur en nivellerende kenose, der i sidste ende er overflødig, fordi den har mistet den metaforiske spænding, der består mellem, at Gud ifølge 2 Mos 3, 14 er væren, og at denne Gud metaforisk identificeres som kærlighed i det johannæiske gudsprædikat.²⁶⁶ En sådan modsigelse i gudsbegrebet er for Lévinas udelukket. Gud er ikke kærlighed, men retfærdighed, og derfor bliver hans uendelighed ikke

²⁶³ Lévinas kritiserer Kierkegaard for at være skamløs (*impudique*) og for at have indført "une subjectivité exhibitioniste" i filosofihistorien. Lévinas: *Noms propres*, 89. På den anden side er det Kierkegaards fortjeneste at have indført en ny modalitet af sandheden, nemlig idéen om den forfulgte sandhed som troens modalitet. *Op. cit.*, 91.

²⁶⁴ Jvf. E. Jüngel: "Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat", i Jüngel: *Unterwegs zur Sache*, 105ff.

²⁶⁵ Jvf. Ricœur: "La Paternité: du fantasme au symbole", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 483f.

²⁶⁶ Jvf. Ricœur: "Nommer Dieu", i Ricœur: *Lectures* 3, 299ff.

konfronteret med inkarnationens endelighed og død, som det ifølge kristendommen sker i Kristusbegivenheden. Begge begivenheder (Guds død og subjektets tilblivelse) fører ifølge Lévinas til en uacceptabel åndeliggørelse og inderliggørelse af etikken i selvbevidstheden forstået som ånd hos Hegel.

Lévinas' kritik af Kierkegaard retter sig imod Kierkegaards udlægning af Abraham-figuren i *Frygt og Bæven*. For Kierkegaard er Abraham 'troens fader', fordi hans lydighed i 1 Mos 22 suspenderer etikken forstået som 'det almene'. Ifølge Lévinas består Abrahams lydighed imidlertid i, at han forlader hjemstavnen og pålægger sine børn aldrig at vende tilbage til det sted, hvor han kom fra; Abraham er således en Anti-Odysseus. Abraham er for Lévinas et forbillede for troen, fordi han går i forbøn for Sodoma og Gomorra, men ikke fordi hans troslydighed er en absurd suspension af etikken.²⁶⁷ Kierkegaard afvises således generelt som en inderlighedens 'terrorist', der har sat sin sårbarhed over styr, og som derved har bidraget til en forråelse af hele den efterhegelske filosofi.²⁶⁸ Kierkegaards idé om sandheden som forfulgt og lidende forvandler enhver sandhedssøgen og enhver relation til det ydre til et indre drama. "Elle se tient, pour le dehors, dans l'indiscrétion et le scandale. [...] La vérité qui souffre n'ouvre pas à l'homme les autres hommes, mais Dieu dans la solitude." Denne indre eksistens er for stor til det ydre, og konsekvensen bliver uansvarlighed, opløsning og social udkobling.²⁶⁹ I sin kritik heraf lyder Lévinas næsten som Hegel. I filosofien efter

²⁶⁷ Lévinas: *Noms propres*, 86.

²⁶⁸ "La violence naît chez Kierkegaard au moment précis où dépassant le stade esthétique, l'existence ne peut s'en tenir à celle qu'elle prend pour un stade éthique quand elle est, à la fois, communication et solitude et, par là, violence, et passion." *Op. cit.*, 84.

²⁶⁹ Kierkegaard repræsenterer således en eksalteret egoisme, der ikke bare er en fejludviklet subjektivitetsfilosofi, men den logiske konsekvens af den selvopretholdelsesontologi, som tegner tænkningen fra Spinoza til Heidegger. Lévinas: *Noms propres*, 82.

Kierkegaard og Nietzsche finder Lévinas således generelt en polemisk tendens, der sætter sig ud over etikken. For Lévinas er der imidlertid ikke noget ud over etikken, intet *Jenseits von Gut und Böse*. Lévinas kan således hverken acceptere Kierkegaards eller Spinozas overskridelser af loven, som Ricœur forsøger at forene i en kærlighedens teologi.²⁷⁰

Ikke desto mindre finder også Lévinas i Kierkegaard en forbundsfælle over for en udbredt idé om, at filosofien skal tilfredsstille et behov for orden og sikkerhed,²⁷¹ og at den skal give mennesket et hvilepunkt og et svar. Heroverfor er Kierkegaard den første filosof, der ikke tænker Gud ud fra verden, men ud fra transcendensten.²⁷² En hedning, der taler om jordiske ting, vil mene, at Guds salighed og fuldkommenhed består i, at han har alt, hvad han har behov for. I forholdet mellem Gud og menneske er forholdet ifølge Kierkegaard derimod omvendt: jo mere fuldkomment mennesket er, jo mere har det behov for Gud. Troen er derfor en "transcendance qui n'est possible que par la non-certitude!"²⁷³ Og således kan man også hos Kierkegaard tale om troen som en liden-skab, der med Lévinas 'næres ved sin egen sult' og ved en stedfor-trædelse, der destabiliserer loven, fordi denne lydighed overopfylder loven.²⁷⁴

²⁷⁰ Ricœur: "Démystifier l'accusation", Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 346.

²⁷¹ Lévinas: *Dieu qui vient à l'idée*, 168ff.

²⁷² "Désir qui se fait perfection? La pensée de la satisfaction en a jugé autrement. [...] Mais quand Kierkegaard reconnaît dans l'insatisfaction une accession au suprême, il retombe pas, malgré les avertissements de Hegel, dans le romantisme. Il ne part plus de l'expérience mais de la transcendance. C'est le premier philosophe qui pense Dieu sans le penser à partir du monde." Lévinas: *Dieu qui vient à l'idée*, 170f.

²⁷³ *Op. cit.*, 171.

²⁷⁴ Dette motiv betoner S. Žižek i Kierkegaards tale om 'Kjerligheden som Lovens Fylde' i *Kjerlighedens Gjerninger*. "How mild transgressing the Law is in comparison with obeying it thoroughly – or, as Kierkegaard put it, in his unique way: 'We do not laud the son who said 'No', but we endeavour to learn from the gospel how dangerous it is to say, 'Sir, I will.'" S. Žižek: *The Fragile Absolute – or Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?*, 147f. Denne troslydighed er en mere radikal eller

Her er jeget! – samvittighedens transcendens af 'sigen' og 'det sagte'

Ligeså skarpt som Lévinas afviser inkarnationen og Kierkegaards udlægning af Abraham, vender han sig imod den spinozistiske tese om *conatus*, 'idéens idé', der består i tanken om en uendelig stræben efter værensbekræftelse, der er bærende i Ricœurs refleksionsteori. Denne guddommelige kærlighed udfolder sig i mennesket gennem selvtilægnelsens spil mellem begær og anstrengelse, sorg og glæde, idet sjælens intellektuelle kærlighed til Gud udtrykker Guds kærlighed til sig selv.²⁷⁵ Afvisningen af denne teori rammer implicit Ricœur, der knytter til ved Spinoza som en mere jødisk end græsk betoning af værenstænkningen som værensbekræftelse og selvopretholdelse.²⁷⁶ Lévinas' opgør med denne formidlingsteoretiske udlægning af værensbegæret og subjektiviteten fører i værket *Autrement qu'être* til, at spillet mellem sigen (*rhema*) og menen (*thema*) helt opgives. Samvittigheden (*conscience*) er ikke først enten en bevidsthed eller selvbevidsthed eller en kombination af selvbevidsthed og den Andens anklagende stemme. Samvittigheden er udelukkende en præ-refleksiv og ikke-intentionel akkusativ: 'Me voici!' hvor-

'feminin' lydlighed end overskridelsens subversion, der er den mandlige udgave af overskridelsen. Den evangeliske suspension af etikken ophæver imidlertid ikke det etiske, men er betingelsen for et autentisk etisk engagement: "[W]hat is the Christian notion of being 'reborn in faith' if not the first full-fledged formulation of such an unconditional subjective engagement on account of which we are ready to suspend the very ethical substance of our being?" *Op. cit.*, 151.

²⁷⁵ Lévinas: *Humanisme de l'autre homme*, 90, 110. Lévinas anser Spinoza for at være en frafalden fra den jødiske religion og modernitetens medløber. I en debat om, hvorvidt Israel officielt burde give Spinoza en form for oprejsning, anførte Lévinas, at Spinoza allerede havde fået rigelig oprejsning i den moderne 'himmelige religiøse have uden Gud'. Lévinas: "Le cas Spinoza", i Lévinas: *Difficile Liberté*, 154.

²⁷⁶ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 367. Således er det snarere den 'græske' Lévinas, der undsiger den 'jødiske' Spinoza, end omvendt.

med den tiltalte svarer på en fordring, der kommer fra en højdedimension udenfor og ovenover.²⁷⁷

Den radikale fordrings akkusativ rækker hinsides uskylden, god eller dårlig samvittighed og hinsides den fænomenologiske selvbevidsthed. Akkusativen i udtrykket for samvittighedens brud med bevidstheden er en hyperbolisk tankefigur, fordi den ifølge Lévinas ikke må forstås som en modalitet af en nominativ.²⁷⁸ Den hidrører fra den Andens ansigt, der er udsat for at kunne udslettes af mig, og som forbyder mordet: "[A]vant tout langage et avant toute mimique, une demande à moi adressée du fond d'une absolue solitude."²⁷⁹ Fordringen går nærmere bestemt på ansvaret for den Andens død: det er mit ansvar, at den Anden ikke lades alene over for døden eller er uden brød.

For at honorere denne fordring må filosofien ophøre med at være *tematisk* eller sagsorienteret. Dermed afvises tanken om en formidling mellem ontologiens metafysiske genrer og de regionale ontologiers genrer eller diskurser.²⁸⁰ Disse diskurser kan nemlig ifølge Ricœur siges at være tematisk afgrænsede og differentierede i kraft af analogiens enhed i det forskellige. Ricœur søger således at indkredse selvets sfærer i en

²⁷⁷ "[C]ette passivité qui n'est le corrélat d'aucune action, décrit moins la 'mauvaise conscience' du non-intentionnel, qu'elle ne se laisse décrire par celle-ci. Mauvaise conscience qui n'est pas la finitude de l'exister signifiée dans l'angoisse. Ma mort, toujours prématurée, met en échec l'être qui en tant qu'être persévère dans l'être, mais ce scandale n'ébranle pas la bonne conscience d'être, ni la morale fondée sur le droit inalinéable du *conatus*." *Op. cit.*, 262.

²⁷⁸ F.eks. som *mig selv* i stedet for *jeg*. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 389. 'Me voici!' er en radikalisering af det hebræiske *Hinne-ni*, hvormed den tiltalte (profet) svarer på Jahves kalden: "*Se her står jeg!*" Ifølge E. Auerbach udtrykker denne talemåde menneskets moralske sted over for Jahve. Abrahams 'moraliske sted' er ikke en rumlig lokalitet. E. Auerbach: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 10.

²⁷⁹ Lévinas: *Dieu qui vient à l'idée*, 263.

²⁸⁰ Nemlig de fem eller syv 'genrer', som Platon henviser til i *Sofisten*. Lévinas: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, 13f.

hermeneutik, der lader selvet være indirekte konkretiseret ved en kvasi-objektiv andethed. Denne tematisering af selvet er helt elementært på spil i dagligsprogets brug af personlige stedord som *selv, jeg, sig selv* etc., der anvendes, når en handling tilskrives en aktør. At sige noget om noget (tema) til nogen indebærer imidlertid for Lévinas en neutralisering, der 'taler uden om' den påtrængende Anden. *Talen* er filosofiens forsøg på at skyde et mellemled (analogien) ind mellem jeget og den Anden for at afværge eller modificere fordringen. Formidlingen gør herved den etiske uendelighed og transcendens til en immanent endelig instans. Den bliver en funktion af ontologiens helhed, og deri består som sagt filosofiens forræderi eller selvtilfredshed. Den Anden kan ifølge Lévinas ikke reduceres til en samtalepartner.

Den tematiske filosofis omtale af og samtale om det absolutte afsløres ikke som en profanering ud fra et *religiøst* alternativ, men ud fra den filosofiske tanke om eksterioritet og det brud på egoets ensomhed, der kommer fra den etiske ir-relation. Denne ir-relation er ikke 'ældre' end erkendelsens relation til det ydre i betydningen arkaisk eller mere oprindelig. Men den er anderledes i betydningen *an-arkisk* i den (ikke-politiske) prægning, som Lévinas giver dette udtryk for at ramme værenstænkningens idé om *arché* som tænkningens grundlæggende princip og enhed.

Filosofien skal ikke beskæftige sig med de ifølge Lévinas narcissistiske spørgsmål om identitet, selvbevidsthed og selvforståelse, der går ud på at besvare moderne menneskers spørgsmål om 'meningen med livet'.²⁸¹ Filosofien har ikke til opgave at tilfredsstille en sådan spørgen. Den er selv en fordring, der kommer på tværs af ontologiens infrastruktur såvel i dens metafysiske som i dens fænomenologiske og hermeneutiske udgaver.²⁸² Lévinas' suspension af væren er ikke en intet-filosofi, men en

²⁸¹ Lévinas: *Dieu qui vient à l'idée*, 201, 225.

²⁸² "Le sens par excellence, n'est-ce pas la sagesse qui serait à même de justifier l'être lui-même, ou du moins de s'inquiéter de cette justification et de cette justice, dont la

overskridelse af væren ud fra det overskud, som han forbinder med uendelighed. Dette overskud er ikke en supraetisk gave, men er selve det metafysiske begær og den etiske belæring (Tora), der manifesterer sig i den Andens ansigt. Uendelighedens overskud kan ikke modtages eller udveksles inden for forestillingen om en *økonomi*, hvor selvet vender hjem til sig selv som et sted, et fællesskab eller et hjem. Der er følgelig ikke tale om en gavens økonomi, således som Ricœur sammenfatter sin bibelske hermeneutik. Uendeligheden manifesterer sig heller ikke som en stemme blandt flere i en polyfon benævnelse af Gud.²⁸³ Det spørgsmål, der går forud for spørgsmålet om værens mening, er det 'for-den-Anden', der forstyrrer den ubestemte samvittighed. Som en indre stemme, der identificerer sig med *conatus*' selvopretholdelse eller Daseins autenticitet, bliver samvittigheden ifølge Lévinas et redskab for en dyrisk vedholdende væren-i-væren, der alene er optaget af sit rum og sin vitale tid.²⁸⁴

Hos Ricœur kan etikken heroverfor siges også at være bestemt som en opgave om at vedkende sig selvet i en gensidig relation *med* og *for* den anden, eksempelvis i venskabet, som han inspireret af Lévinas tager op

recherche agite encore le propos, devenu quotidien, des hommes et des femmes se disant préoccupés du 'sens de la vie'?" *Op. cit.*, 231f.

²⁸³ Den bibelske tekst læses af Lévinas under Sinaiåbenbaringens synspunkt. Jvf. E. Lévinas: "La Révélation dans la tradition juive", *La Révélation*, 55ff. Tora'en har en vigtig temporal differentiering mellem skabelsens fortidighed og forløsningens fremtidighed, men giver ikke plads for en genremæssig og litterærkritisk differentiering, som Ricœur lægger vægt på. Jvf. f.eks. Ricœur: "Herméneutique de l'idée de Révélation", *La Révélation*, 15ff, og samme: "Nommer Dieu", i Ricœur: *Lectures* 3, 281ff.

²⁸⁴ "Le *pour-l'autre* – qui, en guise d'humanité, arrive à déchirer la 'bonne conscience' du *conatus*, de la persévérance animale de l'étant dans l'être, soucieuse uniquement de son espace et de son temps vital – le *pour-l'autre*, la dévotion à l'autre, le dés-intéressement, ne rompt-il pas l'inhérence à l'être de l'être adonné à lui-même, n'atteste-t-il pas déjà la question de la sagesse par excellence?" Lévinas: *Dieu qui vient à l'idée*, 232.

under lidelsens og ikke kun under enten nydelsens, nyttens eller det godes fortegn. Ricœur vil her fastholde en gensidighed i omsorgen for den Anden, som han finder truet af det brud, som hos Lévinas eksklusivt kvalificerer den etiske relation som en *ir-relation*. Ricœur fremhæver bl.a. forholdet mellem given og modtagen i Aristoteles' teori om venskabets gensidighed. Aristoteles betoner ganske vist venskabet som et intellektuelt fællesskab om sjælens højeste gode, men det rummer samtidig en *gensidighed*, som den lykkelige ifølge Aristoteles har *brug for* for at kunne fuldbyrde sin tilværelse uden at være en forfinet selvkærlighed.²⁸⁵ Vennen værdsættes ud fra det bestandige og bedste i sjælen, sådan som han eller hun er, men ikke ud fra ønsket om, at den anden forandres og f.eks. bliver en gud.²⁸⁶ Venskabets praksis og dyd når ifølge Aristoteles sin højeste form i det intellektuelle fællesskab om visdommen, der udgør en højdedimension i forhold til venskab som fællesskab om nydelse og nytte. Den asymmetri, der ligger i talen om, at den mest lykkelige, åndelige og uafhængige livsform har *brug for* venner, udbygges ud fra lidelsens perspektiv hos Lévinas. Her består asymmetrien i forhold til den lidende anden, næsten. Med henvisning til P. Kemp gør Ricœur gældende, at symmetrien i venskabet må stå sin prøve over for lidelsen eller døden, hvor den ene part er uden ressourcer til at kunne handle.²⁸⁷ Venskabets gensidighed og omsorg reduceres heller ikke i denne asymmetriske situation til en sur pligt, men beror på en spontan velvilje og på, at den anden på én gang er uerstattelig og samtidig kan deltage i en udveksling, hvor parterne bytter plads,

²⁸⁵ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 213.

²⁸⁶ *Op.cit.*, 216.

²⁸⁷ "C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance, vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile de mains qui se serrent." *Op.cit.* 223f.

eksempelvis i udvekslingen mellem personlige pronominer i samtalen.²⁸⁸ Etik og selvforståelse kan således ikke skilles ad, og derfor må Ricœur sige fra over for denne konsekvens af Lévinas' brud med ontologien. Det brud, der ifølge Lévinas fører til adskillelsen (separation) i ego-filosofien, optræder eksempelvis hos Husserl i det fænomenologiske intentionalitetsbegreb. Intentionalitetsbegrebet afslører en repræsentationens (forestillingens) filosofi, der ifølge Lévinas kun kan være idealistisk og solipsistisk. At forestille sig noget indebærer, at det assimileres i jeget. Det forestillede lukkes inde i jeget, og dets radikale andethed fornægtes dermed. Heller ikke den *analoge* overføring fra egoet til alter egoet i Husserls "V. Cartesianske Meditation" undslipper dette repræsentationens herredømme over alteriteten.²⁸⁹ Men også for Lévinas er Husserl selv her med til at gøre op med repræsentationens herredømme. I sin sene filosofi tematiserer Husserls således 'det i intentionaliteten, der undslipper intentionaliteten' som eksempelvis den andens andethed og legemligheden.²⁹⁰ Denne bevægelse radikaliseres hos Heidegger, Merleau-Ponty og Lévinas selv.

Over for repræsentationens herredømme giver *det andet* sig til kende under et tankeregime, der er radikalt non-gnoseologisk, og som grundlæggende er etikkens regime. Her konstitueres subjektet ikke som et selv i form af et pragmatisk eller semantisk udpeget subjekt eller et narrativt selv, der kan fortælle sin historie. Heller ikke som et selv, der allerede er etisk og moralsk bestemt i kraft af samvittighedens stemme, er selvets ansvarlighed givet for Lévinas. Ansvarligheden sættes som nævnt alene af en forudgående 'afrydelse' ved den Andens 'an-arkistiske' indbrud. Etikken underminerer således ethvert tilløb til eller forestilling om en kontinuitet i selvet, en individuel historisk identitet, der er fremgået af

²⁸⁸ *Op. cit.*, 222.

²⁸⁹ *Op. cit.*, 388.

²⁹⁰ Jvf. E. Lévinas: "La ruine de la représentation", i Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, og Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 92f.

erfaringerne med selvets andet, og som ifølge Ricœurs hegelske teori om selvtilegnelse danner traditioner og fællesskaber om sådanne erfaringer i form af kollektive erindringer og forventningshorisonter.

Når den Andens ansigt *opløftes på* nogen, som det hedder i den danske oversættelse af den aronitiske velsignelse, er det ikke en tilsynekomst, som jeget kan lukke ind i sine egne forestillingers indelukke. Det kommer nemlig fra højdedimensionen (*La Hauteur*) i en asymmetrisk relation. Den Anden viser sig ganske vist gennem ansigtet, men ansigtet er ikke primært et syn (*spectacle*), men er den *stemme*, der forbyder mordet, og som ved sin uendelige mildhed gør modstand imod volden. Med *vold*, *krig* og *mord* tænkes her som nævnt specifikt på de muligheder, der grundlægger den moderne politiske ontologi hos Hobbes.²⁹¹ Suverænen sætter den undtagelsestilstand (krigen), hvor forskellen mellem liv og død, godt og ondt, er ophævet, og som gør kontraktslutningen til en rent rationel orden uden moralske eller teologiske begrundelser. I den kontraktteoretiske tradition fra Hobbes tænkes retten således hinsides godt og ondt. Det gælder også J. Rawls retfærdighedsteori, der ganske vist taler om retfærdighed som en 'dyd', men hvor hele teorien sigter imod at rense retfærdighedsbegrebet fra etikkens forestillinger om det gode.²⁹²

Lévinas sonderer mellem *epifani* og *fænomen*, idet alene ansigtet er epifani. Det er nærmere bestemt et efterbillede eller spor af én, der går forbi.²⁹³

²⁹¹ Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 234.

²⁹² Ricœur er optaget af at fremlæse denne spænding mellem det etiske og det retfærdighedsteoretiske hos Rawls. Heri ligger nemlig en diskret, men afgørende dialektik mellem *sansen* for retfærdighed og retfærdighedens *regler*. Jvf. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 267-276.

²⁹³ Jvf. bibelske beretninger om epifanier, hvor Jahves nærhed erfares som én, der passerer forbi. Det hebræiske ord *pesah* (påske) betyder netop 'at gå forbi', dvs, skåne de huses beboere, hvis dørstolper var malet med påskelammets blod. Disse arkaiske tabuforestillinger er formentlig også en baggrund for, at Lévinas taler om *sporet* af ansigtet og ikke *fænomenet* ansigt.

Bevægelsen fra den Anden når sit mål hos jeget, idet den Anden konstituerer jeget som ansvarligt og som én, der er istand til at kunne svare. Den Andens ord (ansigt) er således oprindelsen til den tale, gennem hvilken jeget regner sig selv for at være ansvarlig for sine egne handlinger. Selv-tilregnelse, som *attribution*, *ascription* og *imputation* indskrives således i en asymmetrisk struktur, hvis oprindelse er uden for jeget.²⁹⁴

Trods disse uendelighedshyperbler er det fortsat muligt at forstå Lévinas som en helt igennem filosofisk fænomenolog, som han selv mener, og hverken moralfilosof eller kryptoteolog. Det er i hvert fald tilfældet i *Totalité et Infini*, hvor den filosofiske position angives som *le tiers*, der taler gennem den Anden. Hermed indikeres netop ifølge Ricœur filosofiens klassiske position i forhold til religion og etik. Den Anden er retfærdighedens lærer, *le tiers*, en tredjepart, der hverken er den Anden eller jeget: "Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice."²⁹⁵ Med sproget og retfærdigheden følger lighed, gensidig anerkendelse, broderskab og symmetri. Disse temaer kan selvfølgelig ikke siges at være fraværende i Lévinas' tænkning over etikken som første-filosofi, men er den ikke-tematiserede position, hvorfra filosofien taler om etikken. Det gælder også Lévinas' egen selvforståelse som en 'græsk' tænker, der frabeder sig at blive klassificeret som en jødisk filosof. Med henvisning til Ricœurs fremhævelse af retfærdighedsbegrebet kan Lévinas' etik således ses i et klassisk retfærdighedsteoretisk perspektiv fra Anaximander, Platon og Aristoteles og de bibelske profeter. Retfærdighed er her en meta-etisk dyd, der også ligger bag kritikken af

²⁹⁴ Distinktionen mellem *imputation* og *ascription* udfoldes som nævnt ved overgangen fra den analytiske handlingsteori til den etico-moralske vurdering af handlinger, der roses eller kritiseres som vellykkede eller gode og moralsk rigtige. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 109-136, 323-335, 339ff.

²⁹⁵ Lévinas: *Totalité et Infini*, 234; citeret hos Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 235.

moralen hos tænkere som Hegel, Nietzsche og Ricœur.²⁹⁶ I dette lys bliver Lévinas' brud med ontologien mindre spektakulært, end det ved første blik ser ud. Samtidig kan hans teori med Ricœur ses som et forsøg på at formulere betingelser for *phronesis*, der ikke vil trivialisere retfærdighed, kærlighed og anerkendelse ud fra modeller som Odysseus' hjemkomst.

Ricœurs kritik af Lévinas' filosofiske hyperbler

Lévinas' begreb om den Anden er udformet i en forskudt fænomenologi. Begrebet om den Anden rejser imidlertid et spørgsmål, som rækker ud over denne alternative fænomenologis beskrivelsesniveau til den etik, der ifølge Ricœur ligger i forlængelse af Kants etik, og som derfor indbyder til at blive diskuteret på et andet plan end de fænomenologiske beskrivelser, der indgår i den. Lévinas' brud med repræsentationen svarer til, at Kant adskiller den praktiske fornuft fra den teoretiske fornufts herredømme. Kant sætter ganske vist respekten for loven over respekten for personen for at betone universaliteten som normens afgørende kriterium, mens Lévinas singulariserer buddet ved at knytte det til den Andens ansigt. Når den Anden som Anden siger til jeget: *Du må ikke slå ihjel*, vil Lévinas understrege, at det ikke er en almen apriorisk lov, men en singular begivenhed og et møde med transcendenzen hver gang for første gang, der er på spil i mødet med den Anden, og i denne forstand er den en radikal 'empirisk' erfaring, der ikke lader sig generalisere eller kategorisere. Attestationsbegrebet angår netop denne 'empiri' som sporet af den anden, der ikke kan blive en repræsentation for egoet.

²⁹⁶For en udlægning af *Retfærdighed* som meta-etisk norm og forståelsesnøgle til Lévinas, se Ricœur: "Autrement dit. Letiers et la justice" i, *Autrement*, 19-39. Se tillige redegørelsen for begrebet i den 'lille etik', studierne 7-9, i Ricœur: *Soi-même comme un autre*,

Lévinas' tese fremgår ifølge Ricœur af det brud, der indfinder sig ved overgangen fra den alternative fænomenologi til ontologiens store genrer: det samme og det andet, og hvor Lévinas modsætter sig analogien. Det samme betyder totalisering og adskillelse, og derfor kan den Andens eksterioritet ikke mere udtrykkes i den analoge relation mellem det samme og det andet. Denne analogi beror nemlig altid på det sammes primat. Den Anden frigives fra denne analogiens totaliserende relation i samme bevægelse, som det Uendelige (*l'Infini*) unddrager sig Helheden (*Totalité*).²⁹⁷ I 'ab-solutionens' øjeblik indtræder denne andet-hed derfor i en ir-relation. Alteritetens frigivelse (ab-solution) er som nævnt det brud, der får tanken om den Anden til at fremtræde som en hyperbel, der ifølge Ricœur kan sammenlignes med Descartes' tvivl, men samtidig er diametralt modsat Husserls reduktion af det andet til det egne og egentlige.²⁹⁸

Ved den filosofiske brug af hyperbelen fremstår ideen om den ab-solutte alteritet og eksterioritet som et brud. Hyperbelens brud går ifølge Ricœur samtidig på det sammes og det andets poler. I værket *Totalité et Infini* sættes et jeg (*moi*), der er overgivet til (eller priggivet) viljen til at slutte en cirkel med sig selv i selvidentifikationen. I det tidlige værk *Temps et L'Autre* (1946-1947) er jeget (*moi*) overfyldt (*encombrer*) af sig selv (*soi*). Jeget er tillukket, indespærret og separeret før det møde med den Anden, der er et indbrud. I adskillelsen ignorerer jeget den Anden, og dette adskillelsens tema nærer en egoismens fænomenologi, der allerede her og i stigende grad i Lévinas' værker efter *Totalité et Infini* (1961) er

²⁹⁷ Det franske ord *s'absoudre* kan oversættes med 'frikende sig' eller 'frigives'. Hermed beskrives det absoluttes 'ir-relation' som en frisættelse fra relationen og dens iboende dialektiske og tragiske modeller (herre-træl, mand-kvinde, dømmende og handlende bevidsthed etc). Det er den erfaring af uendelighed, der finder sted i mødet med den anden som Anden.

²⁹⁸ Med hyperbel menes her ikke en litterær figur, men "la pratique systématique de l'excès dans l'argumentation philosophique." Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 389.

mærket af hyperbelen. Adskillelsens hyperbel svarer således på det sammes side til epifaniens hyperbel på det andets side. Ansigtets tilsynekomst unddrager sig synet af formerne og den sanselige høren af stemmen. Den Anden er således ikke en hvilken som helst samtale-partner, men er en paradigmatiske type, som Lévinas kalder 'retfærdighedens (lære-)mester' (*maître de justice*).²⁹⁹ Det er endvidere ifølge Ricœur en hyperbolisk hævde, når Lévinas siger, at talen *altid* er belærende.

Hyperbelen er "celle de la Hauteur et celle de l'Extériorité".³⁰⁰ Eksterioriteten betegner ansigtets belæring, der til forskel fra den platoniske maieutik i *Menon* ikke genkalder nogen indre reminiscens (af tabt viden). Adskillelsen har nemlig gjort interioriteten steril. Initiativet tilskrives fuldstændigt den Anden, og jeget mødes alene gennem befalingen i akkusativ og bliver sat i stand til at svare for sig selv i akkusativ: 'Me voici!', uden nogen tilbageføring af akkusativen til nominativen, der som nævnt ville gøre akkusativen til en modification af sagens 'egentlige' navn, idet denne fiksering af identiteten (i nominativ) er udtryk for en lukning. Hele denne tænkemåde, der ifølge Lévinas er begrundet i sætningens og tegnets filosofi fra Aristoteles til Husserl skal først dekonstrueres med henblik på at afdække *sporets* an-arkiske og radikalt etiske problematik. Forholdet mellem sigen (*dire*) og det sagte (*le dit*) hos Lévinas lader sig således *ikke* ifølge Ricœur forstå ud fra den aristoteliske analyse af *apophansis*, hvor verbet og navnet indgår i en syntese, med henblik på den sag (tema), som intenderes. Hverken distinktionen *noesis/noema* (forestillingen og det forestillede) eller den semantiske analyse af sigen (pragmatikken) og det sagte (semantikken) kan indfange den anderledeshed (*autrement*) og det 'anderledes sagte',

²⁹⁹ *Op. cit.*, 389.

³⁰⁰ *Ibid.*

der kendetegner ansigtets 'tale' hos Lévinas.³⁰¹ Lévinas' tese om *dédire* som en radikal tilbagekaldelse af semantikken, af spillet mellem sigen og det sagte, og af tesen om det talende subjekt og dets initiativ, er for Ricœur ekstremt vanskelig at godtage, eller rettere: den er uacceptabel som andet end en teoretisk overdrivelse.³⁰²

I værket *Totalité et Infini* udmunder hyperbelen ifølge Ricœur i, at ansigtets belæring ikke genopretter den analoge relations primat. Ingen af relationens termer afsvækker asymmetrien mellem det samme og det andet. I værket *Autrement qu' être* (1974) drives hyperbelen frem til en kulmination. Et indledende nedrivningsarbejde gør en ende på ruinerne af *représentationen*, *temaet* og *sigen* for at pege hinsides *Dire* til *Dédire* (tilbagekalde/sige fra).³⁰³ Denne tilbagekaldelse unddrager ansvarlighedens tilregnelser (*assignation à la responsabilité*) fra manifestationens sprog, der er det sagtes og temaets sprog (*le Dit*). Tilbagekaldelsen af ansvarligheden fra det, der kan fikseres tematisk i spillet mellem sigen og det sagte, er således en yderligere tilspidsning af hyperbelen. Tilregnelsen af ansvaret sættes herved i forhold til en 'immemorial' fortid, der er ældre end den fortid, der kan erindres, men som stadig er i stand til at blive genoptaget i en nærværende bevidsthed. Fordringen skrues op til en fordring om noget, der går forud for enhver begyndelse og for enhver *arché*, idet *dédire* (tilbagekaldelse) kaldes *an-archie*.³⁰⁴ Med

³⁰¹ Ricœur: *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, 6ff.

³⁰² "De cela Lévinas ne veut à aucun prix, dans la mesure où dans 'l'approche', l'initiative vient principiellement de l'autre, d'autrui. Je vois là, pour ma part, un point d'extrême difficulté. Est-il permis de dépouiller le Dire de son caractère d'acte pour l'accorder avec la passivité 'plus passive que toute passivité, propre à la réception de la mise en responsabilité du soi par l'autre que soi?'" *Op. cit.*, 10f.

³⁰³ Ricœur opfatter undsigelsen radikalt og ikke bare som en tilbageføring af 'det sagte' til 'sigen', som ville svare til hans egen ekspressivistiske tese om akten og tegnet, handlingen og objekteringen (Nabert).

³⁰⁴ *Op. cit.*, 12.

betegnelsen *an-archie* forlægges etikkens oprindelighed hinsides den ontisk-ontologiske forståelse af anterioritet. Ifølge Ricœur kan denne anterioritet i et vist omfang formidles gennem *erindring*, *historie* og *fortælling*.³⁰⁵ Disse medieringer af *er* og *bør*, *det samme* og *det andet* udgør således en støtte for den etisk-moralske orientering, som Lévinas imidlertid undsiger. Han afviser hermed en hver synkron sammenfatning eller rekapitulation af den forudgående anarkiske fortid.

Celui-ci [Lévinas] plaide sans répit pour un *dia-chronie* sans *syn-chronie* récupératrice. Il ne reconnaît ni à la mémoire, ni à l'histoire, de diachronie irréductible, dans la mesure où la médiation linguistique du récit neutralise, selon lui, le passage du temps comme dis-sociation, comme *dia-chronie*.³⁰⁶

Det er prisen for at fordringen skal kunne indstævne en passiv væren og pålægge den et ansvar, der ikke retfærdiggøres af et forudgående initiativ eller engagement. Lévinas' udtryk for denne ansvarlighed bliver stadigt mere ekscessive som at *være besat* og *forfulgt* af den Anden og at være den Andens *gidsel*. Højdepunktet er talen om *substitution*, at jeget (*moi*) træder i stedet for den Anden. Anklaget af alle går ansvarligheden for alle så vidt som til at være deres stedfortræder (*substitution*). Subjektet bliver herved ifølge Ricœur de andres *gidsel*, idet det kaldes til at tage deres skyld og død på sig.³⁰⁷ Selvet er i sin passive væren et *gidsel*, der ikke kan trække sig tilbage til identitetens *arché* i en selvrefleksiv bevægelse, som ville selvstændiggøre et aspekt af selvet og befri det fra dets fangenskab hos den Anden. Disse stadigt mere ekscessive udtryk skal forhindre en lumsk tilbagevending af enhver form for selvbe-

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 390.

kræftelse, hvori en underliggende og tilsløret frihed bekræftes under det passive selv, der er indstævnet for ansvarligheden.

Hyperbelens yderpunkt fører ifølge Ricœur til den skandaløse konsekvens, at den Anden ikke blot er retfærdighedens læremester, som det er tilfældet i *Totalité et Infini*. Den Anden figurerer nu som *en krænkert part*, der ikke blot har krav på undskyldning, men på forsoning og på, at jeget træder i den Andens sted. Samtalens gensidighed med udvekslingen mellem personlige pronominer og roller, hvor anerkendelsen og synet af den Anden indrømmes en plads hos jeget, er ifølge Lévinas ikke i stand til at overvinde kløften mellem jeget og den Anden. Samtalens gensidighed og den anerkendelse og afdækning af den Anden, der ligger heri, skal vendes til, at jeget tager ansvaret for den Anden og træder i den Andens sted. Tilsynekomsten, afdækningen og anerkendelsen af den Anden i samtalens åbenhed skal vendes til at blive til et ansvar for den Anden. Tesen i *Autrement qu'être* er, at alene i denne vending fra *anerkendelse af* til *et ansvar for* er kløften mellem alteritet og identitet overskredet og forsonet.

Samvittighedens andethed

I det foregående er Ricœurs kritik af Lévinas blevet behandlet ud fra tesen om, at separationens hyperbel for det sammes vedkommende fører til eksterioritetens hyperbel for det andets vedkommende. Denne dobbelte overdrivelse fører ifølge Ricœur ind i en blindgyde, hvor den rent etiske bevægelse fra den anden til selvet ikke krydses af en gnoseologisk bevægelse fra selvet til den anden i form af en gensidig anerkendelse, der er den regulative idé i selvets hermeneutik. Separationens hyperbel gør som nævnt distinktionen mellem selv (*soi*) og mig selv (*moi*) utænkelig, og dermed tilsidesættes et begreb om selvet, der er defineret ved sin åbenhed (sårbarhed og fejlbarlighed). Selvets afdækkende og formidlende funktion er ifølge Ricœur konstitueret i den intersubjektive sfære og forudsætter en distance i form af muligheden af

at sige fra over for eller anerkende den anden. Eksterioritetens hyperbel sigter heroverfor mod at fremkalde et svar på den andens appel, der ikke lader anerkendelsens gnoseologiske distance få plads ved siden af det etiske. Den appel, der udgår fra den anden, rejser imidlertid ifølge Ricœur spørgsmålet om *modtagelsesevnen* hos den fordrede i form af en evne og ret til at skelne og anerkende og til at gøre kriterier gældende over for den andens fordringer. Den kritiske anerkendelsesevne, der således må forudsættes, fordrer imidlertid ifølge Ricœur en anden filosofi om *det samme* end den, Lévinas' alteritetsfilosofi undsiger som det sammes krig imod eller mord på andetheden. Den forudsætter en selvets hermeneutik i form af *samvittigheden* som selvattestationens medium, som Lévinas' tænkning ifølge Ricœur ikke giver plads for. Hvis interioriteten nemlig kun var bestemt ved sin tilbagetrækning og lukning, ville al fremmed tale være som et intet for denne ø-eksistens. Det er imidlertid nødvendigt at knytte en særlig modtagelsesevne til selvet, der ikke er kendetegnet ved sin oprindelige separation, men ved sin evne til at kunne gentage forudgående objektivering, og som oprindeligt – før mødet med den anden – har en refleksiv eller brudt struktur.³⁰⁸ Yderligere forekommer det ifølge Ricœur nødvendigt at forbinde denne modtagelsesevne med en evne til at sondre og anerkende for at kunne gøre rede for, hvorfor den andens alteritet ikke lader sig sammenfatte i læremesterens (*du maître qui enseigne*) skikkelse, men at den Anden i *Autrement qu'être* optræder som en krænket part. Den Andens forskellige skikkelser kræver evnen til at kunne skelne mellem læremesteren, den krænkede og en bøddel. Hvordan kan der ellers sondres mellem bøddelen og læremesteren, mellem den lærer, der kalder

³⁰⁸ Den objektive formidling kan herved forskydes fra analysen af erkendelsens syntese til den sociale sfæres institutionelle og kommunikative objektivering, som sædelighedens sfærer, der ifølge Hegel skal konkretisere moralens subjektive sfære. Ricœur: *L'homme faillible*, 135f.

på en discipel, og den lærer, der kræver en slave, spørger Ricœur.³⁰⁹ Den Andens stemme, der forbyder at dræbe, må anerkendes, tilegnes (interioriseres) som et udtryk for min *egen* overbevisning eller samvittighed. Denne overbevisning ville betyde en udligning af akkusativten *Me, voici!* med et første persons perspektiv: *Ici je me tiens!* Ricœur bestrider hermed, at den oprindelige situation kan være den separation og lukning, Lévinas hævder. Den oprindelige situation er derimod selvet som en åben struktur, der altid allerede er etisk kvalificeret. Ontologien angår således karakteristikken af det mest oprindelige, som Ricœur fastholder over for Lévinas' etiske hyperbler. Den oprindelige potens og akt består i anerkendelsens passive og aktive strukturer, der konstituerer selvet, såvel i adskiltheden som i relationen til den Anden.

Samvittigheden hører ifølge Ricœur til selvets konstitutive væremåder, som det er Heideggers fortjeneste at have vist. Samvittigheden udgør en for selvet konstituerende passivitets- og alteritetserfaring, som selvet står og falder med, og som giver selvbekræftelsen en grund hinsides en ydre heteronom begrundelse, eksempelvis i ansigtets epifani. Samvittighedens tvang eller passivitet er imidlertid ikke identisk med *dårlig* samvittighed, som både Hegel og Heidegger er tilbøjelige til at mene, eksempelvis i kritikken af *das Man* hos Heidegger og i Hegels ironiske bemærkninger om 'die schöne Seele', der ikke har nogen hænder, men kun er ansigt og øjne.³¹⁰ Samvittigheden er imidlertid skrøbelig og fejlbarlig. Derved ligner den anerkendelsen, der heller ikke har viden, men andres og egne mere eller mindre velovervejede *meninger*,

³⁰⁹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 390.

³¹⁰ Med sin kritik af 'den skønne sjæl' anfægter Hegel idéerne om samvittigheden som en autentisk selvattestation, som Kant og Fichte deler med Rousseau, når denne ophøjer samvittighedens indre stemme til autenticitetens ufejlbarlige princip. Jvf. Ch. Taylor: *The Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, 358ff. Både Taylor og Ricœur lægger afstand til Hegels kritik af samvittigheden, idet de forsvarer overbevisningens og selvfølelsens individuelle momenter i tilknytning til bl.a. Herder og Rousseau.

overbevisninger eller tro som sit medium. Ifølge Hegel er det følgelig afgørende, at anerkendelsens dynamik modsvares af retslige, religiøse og kommunikative institutioner, der tager højde for anerkendelsens ubestemte væsen. Anerkendelsen er som nævnt en *ophævelse af naturtilstanden*, og derfor kan den ikke honoreres gennem adfærdspsykologiske tilpasningsmodeller eller af en moralsk opdragelse.³¹¹ Indsigten i anerkendelsens institutionelle, sproglige og sociale vilkår nødvendiggør en omstilling af filosofien fra en umiddelbar nærhedsetik til en mere omfattende retsfilosofisk udfoldelse. Anerkendelsen af anerkendelsens mere radikale uomgængelige, men tvetydige betydning kan begrunde, at Hegel er yderst tilbageholdende med at tale om den som intersubjektiv erfaring af venskab og kærlighed.³¹² Den 'gratis' erfaring af *at være sig selv hos den anden* som på én gang bestemt og ubestemt (fri) er ganske vist en fænomenologisk indikation for anerkendelsen. Hegels tilbageholdenhed med at trække på den fænomenologiske erfaring, svarer til hans kritik af autenticitet og samvittighed som den skønne sjæls 'nykker', der mistænkes for at føre ud i abstraktioner. Faren er, at de nære relationer tildækker den filosofiske udfordring, der består i at sætte de sociale sammenhænge og helheder på begreb. Det er nemlig ifølge Hegel afgørende for, at anerkendelsens idé kan artikuleres i det moderne samfund, der er medbestemt af traditionen fra Hobbes, hvor alt bygger på mistillid, mordlyst og grådighed. Her er anerkendelsen netop ikke givet med den sociale indfældethed, men skal tilkæmpes. Den 'gratis' anerkendelse, som stadig findes i de nære relationer, overbelastes ifølge Hegel, hvis de alene skal indfri forventningerne om gensidig anerkendelse. Overbelastningen resulterer i sociale patologier, der kræver en meta-etisk diagnose. Samvittigheden som kompas for den indre og interpersonale orientering er derfor med rette genstand for

³¹¹ Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 267f.

³¹² Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Zusatz § 8, 57.

kritik og mistanke. Den kan nemlig være udtryk for en illegitim heteronomi (en selvinstrumentering) eller for en overdreven samvittighedsfuldhed.³¹³ Samvittigheden kan også være uudviklet (afstumpet) på grund af en manglende forestilling om selvet. Korrektioner heraf kan ganske vist ske gennem en udfoldelse af den refleksive besindelse og mistanke, som samvittigheden selv udøver i sin selvprøvelse, men en sådan selvkritik er for Ricœur afgørende knyttet sammen med et eksternt vidnesbyrd, hvori selvet bliver konfronteret med sig selv gennem dets andet.

Alteritet og ipseitet ifølge Ricœur

Af konfrontationen mellem Lévinas og Husserl slutter Ricœur, at der ikke er nogen modsigelse i at anse bevægelsen fra jeget til den anden og bevægelsen fra den anden til jeget for at være dialektisk komplementære bevægelser. Bevægelserne ophæver ikke hinanden i det omfang, den ene bevægelse udfoldes i betydningens *gnoseologiske* dimension og den anden i fordringens *etiske* dimension. Apellen til ansvarligheden i den etiske dimension fører til, at evnen til at kunne udpege sig selv (*autodésignation*) ifølge den første dimension tilskrives enhver tredje person, der er i stand til at sige 'jeg'. Denne dialektik mellem selvet (*soi-même*) og den anden er foregrebet i analysen af løftet.³¹⁴ Løftet forudsætter, at den anden regner med, at jeg er istand til at holde mit ord og at opretholde mig som mig selv.³¹⁵ Den selvopretholdelse, som *løftet* forudsætter, beror ifølge Ricœur på, at den anden regner med mig til trods for, at selvet ikke har tillid til sin egen karaktermæssige bestan-

³¹³ Således karakteriserer Ricœur den lovfromme farisæisme, idet han samtidig vil fremhæve positionens storhed og urbanitet, uden hvilke konflikten mellem Jesus og farisæerne i Det Ny Testamente bliver en billig karrikatur. Ricœur: *La symbolique du mal*, 271f, 285f.

³¹⁴ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 143f.

³¹⁵ *Op. cit.*, 393.

dighed eller til sammenhængen i sin egen (narrative) biografi. I løftet og ansvarets 'Me voici!' erfares eller sættes selvets *kunnen-væren* således som en væren på trods og i kraft af den andens tillid: "Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi?"³¹⁶

Samvittighedens flertydige alteritet melder sig inden for selvets hermeneutik som en mulighed for at udlægge samvittigheden forskelligt, nemlig med Freud som et overjeg, der forklares som interioriseringen af forældrenes/forfædrenes stemme, som den Anden hos Lévinas eller som den tavse kalden, hvormed Dasein ifølge Heidegger kaldes tilbage fra *das Man* til muligheden for at være sig selv. Denne flertydighed giver Ricœur anledning til at sammenfatte, hvori sammenhængen mellem selvets og samvittigheden, mellem ontologien og etikken består. Hos Lévinas består alteriteten kun i den Andens eksterioritet. Der er ikke andre modeller for andetheden end den Anden, idet det andet og fremmede er omfattet af ansigtets spor af den Andens transcendens. Over for alternativet mellem hhv. det/den fremmede (*l'étrang(èr)eté*) hos Heidegger og den Andens eksterioritet hos Lévinas vil Ricœur hævde en tredje både selvstændig og oprindelig modalitet af alteritet. Den består i en væren, der er fordret, idet fordringen grunder i selvets egen struktur uden at annullere fordringens genuine andethed.³¹⁷ Selvfleksionen er det sted, hvor samvittigheden og selvets væren-sig-selv som en anden ikke kan adskilles. Samvittighedens moralske dimension er nedfæstet i dens ontologiske dimension, nemlig i selvets væren sig selv som en passiv *kunnen* og som en afhængighed af den anden, der ikke primært er et negativt tegn for min egen livsvilje, men er en andethed, der kan siges at konstituere selvets.

Det fordrede selvs afhængighed er en irreduktibel modalitet, der følgelig kan betegnes som ontologisk. Den andens fordring ville nemlig ifølge

³¹⁶ *Op. cit.*, 198.

³¹⁷ *Op. cit.*, 404.

Ricœur miste karakteren af at være en fordring, hvis den ikke var solidarisk med selvets egen selvattestation og selvopretholdelse. Den andens fordring forudsætter således eksistensen af en fordret væren, en svarende modpart, der står over for den andens fordring. Uden selvets selv-påvirkning (*auto-affection*) bliver samvittighedens kategori overflødig, da den anden i så fald alene ville være tilstrækkelig som fordringens instans. Over for Heidegger indvender Ricœur, at selvets attestation på en oprindelig måde må være en andens fordring, hvis den ikke skal miste enhver etisk betydning. Og over for Lévinas indvendes, at fordringen på en oprindelig måde tillige må være en selv-bevidnelse for at kunne blive anerkendt og besvaret, og for at selvet skal kunne lade sig påvirke af fordringen.

Enheden mellem selv-attestationen og den andens fordring gør det muligt at anerkende alteritetens irreducible karakter, der på de store genrers niveau korresponderer med beskrivelsen af samvittighedens passivitet på det fænomenologiske plan. Den anden er ganske rigtigt den eneste vej til fordringen. Men over for Lévinas er det samtidig nødvendigt at understrege, at den Andens status på det rent filosofiske plan bevarer en vis flertydighed, især hvis samvittighedens alteritet ikke kan reduceres til den anden. Lévinas modificerer *epifaniens* kategori ved at tale om ansigtet som et *spor* af den anden og heri ligger – måske – ifølge Ricœur en indrømmelse af, at filosofen som filosof ikke kan vide eller sige, om den anden, der er fordringens kilde, er en anden, som jeget kan se i øjnene eller en Gyges, som kan stirre på jeget uden selv at kunne ses.³¹⁸ Filosofen kan ikke afgøre om den anden er en enten levende eller fraværende Gud eller en tom plads.³¹⁹ Den filosofiske diskurs må standse

³¹⁸ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 409.

³¹⁹ *Ibid.*

op over for vanskeligheden ved at identificere den anden på de store ontologiske genrers plan med en vidensmæssig entydighed.³²⁰

Teologisk belysning af Lévinas' alteritetsfilosofi – viljens frihed

Lévinas' etik er en særlig udfordring for en kristen teologi. Hvis den kristne tro nemlig med Jüngel er en passivitet, der består i at *forlade sig (selv) på en anden* og at lade den anden være i mit sted,³²¹ kan Lévinas siges at gøre det modsatte gældende, nemlig at jeget skal træde i stedet for den Anden. Jüngel gør samtidig gældende, at troens passivitet hverken er heroisk eller tragisk.³²² Til trods for dette spændingsforhold til en luthersk trosforståelse kan Lévinas' alternative analyser af passiviteten skærpe blikket for det niveau, hvor den kristne trosforståelse er en *ubevidst* eller *passiv* form for nydende og lidende aktivitet. Også kristendommens paradoks indeholder nemlig en radikal udfordring af sproget, der svarer til Lévinas' filosofiske ekscesser og hyperbler. Det gælder ifølge Ricœur forholdet mellem kærlighed og retfærdighed i den bibelske sammenhæng, som Ricœur tematiserer med begrebet gavens paradoks eller økonomi.³²³ Ricœur er i sin bibelske udlægning af gavens økonomi inspireret af F. Rosenzweig, der også er

³²⁰ Til indvendingen om, at Ricœur overser det ubevidste i sin passivitetsanalyse, kan anføres, at denne freudianske problematik er medindeholdt i hans begreb om samvittigheden. Det fremgår navnlig af hans teologiske udlægning af det ubevidste, overjeget, i "Le sujet convoqué". Denne indvending er fremsat af Iben Damgaard med henvisning til J. Greisch i hendes ph.d.-afhandling: *Mulighedens spejl. Forestilling, fortælling og selvforhold hos Kierkegaard og Ricœur*, 271f, 286.

³²¹ Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, 242ff, 503f. Tro som hændelse og af-sikring (*Entsicherung*) og Guds nærvær i fraværet som et nærvær i sit ord tyder Jüngel med metaforer, der som nævnt har affinitet til tilsvarende udtryk hos Lévinas for ansigtets epifani, nemlig eksempelvis som 'ansprechende Unterbrechung'. *Op. cit.*, 221, 232. Hos begge er der tale om en åbenbaringsfilosofi, der tænker det absolutte som hændelse.

³²² *Op. cit.*, 242.

³²³ Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 327-355.

den afgørende inspiration for Lévinas. Denne økonomi er kendetegnet ved en afvigende logik, der udfolder sig mellem retfærdighedens argumenterende sprog og kærlighedens lyrisk metaforiske sprog. Gavens logik forener således modsætninger og kan iagttages som en bevægelse mellem Den gyldne Regel på den ene side og Næstekærlighedsbuddet på den anden, som Ricœur fremdrager i evangelisternes Bjerg- og Sletteprædikener. Disse tekster indeholder spændinger og paradokser, som en dominerende fortolkningstradition har anset som et gensidigt udelukkelsesforhold mellem retfærdighed og kærlighed, der skal afdække syndens radikalitet eksempelvis hos Pascal.³²⁴ Bjergprædikenenes absurde overbudslogik er blevet betragtet som et spejl, der afdækker menneskets synd og afmagt. Derved nedtones den forandring af *synet* på den anden (og selvet) som fjenden, helvede (Sartre), der ifølge Luthers korsteologi er Guds skabende betragtemåde.³²⁵ Ricœur taler mere specifikt om, at mening, sprog, væren, kærlighed, autoritet/magt og retfærdighed indgår i en forudsat symbolsk orden. I dette lys ses frihed som en fundamental afhængig, passiv form for frihed, der hverken kan udtømmes på et semantisk eller pragmatisk niveau. I kristendommen tilspidses gaven som en fordring om, at tro sig godtaget og anerkendt i lyset af den uforudsete og forudgående gave. Det udtrykkes eksempelvis i barnedåben, der på én gang symboliserer en personlig guddommelig kærlighed og en fundamental afhængighed.

³²⁴ Den gængse lutherske udlægning af Bjergprædikenen sker således ud fra distinktionen mellem lovens to brug. Lovens 2. brug kræver en retfærdighed, som alene evangeliet kan skænke. Ricœur vender sig imod en tilsvarende udialektisk forståelse af kærlighed og retfærdighed i den analytiske sondring mellem *eros* og *agape* hos A. Nygren og hans elev G. Outka. Ricœur: *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*, 11f.

³²⁵ Jüngel taler således om den skjulte Guds 'skabende blik'. Jvf. Jüngel: "Zur Freiheit eines Christenmenschen", i Jüngel: *Indikativ der Gnade – Imperativ der Freiheit, Theologische Erörterungen*, 102.

Den passivitet, Lévinas afdækker gennem sit begreb om den Anden, kan ses i lyset af tanken om væren som en gave, der ikke kan gengældes. Dermed peger Ricœur på et grundtræk ved den religiøse dimension. Den får en særlig betydning, når Gud i kristendommen forstås som kærlighed. Kærligheden forstået som omsorg indeholder en individualisering over for den generalisering, der er retfærdighedens dyd, og som udtrykkes emblematiske ved, at retfærdighedens gudinde har bind for øjnene. Ricœur fremhæver som nævnt individualiseringen af andetheden i Lévinas' begreb om den Andens ansigt over for eksempelvis Kants kategoriske imperativ, der ikke tillader en sådan individualisering af personen, og som derfor ikke lader omsorgens moment få tilstrækkelig betydning for moralen.

Lévinas forbinder imidlertid ikke andethedens etik med en radikal forståelse af viljens ufrihed, således som det er tilfældet i en kristen teologi hos Augustin eller Luther. Lévinas afdækker ganske vist den skyldige bevidsthed, men hævder samtidig idéen om en fri vilje. Denne frihed skal imidlertid ikke tænkes at være formidlet af en 'indsigt i nødvendigheden' i form af den *apophansis*-funktion (*assertio*), hvormed Ricœur forsøger at give en semantisk formidling af tesen om viljens uendelighed hos Descartes.³²⁶ Over for en teologisk og hermeneutisk afvisning af idéen om en fri vilje hævder Lévinas tesen om viljens frihed i overensstemmelse med den rabbiniske tradition: "[L]e premier geste appellant le pardon est en ma liberté et dû par moi et c'est lorsque ce

³²⁶ For en redegørelse for sammenhængen mellem sprog og vilje i Luthers tese om den bundne vilje kan henvises til G. Bader. Jvf. G. Bader: *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*. Bader inddrager bl.a. Ricœurs fortolkning heraf i *La symbolique du mal* i en kritik af Løgstrups fænomenologiske analyse af Luthers viljesbegreb. Løgstrup kritiseres for at se bort fra, at dialektikken mellem bekræftelse og urbekræftelse (*assertio* og *urassertio*), spiller en helt afgørende rolle for Luther og Erasmus, som falder bort i stort set alle dogmatiske forsøg på at reformulere positionerne i striden.

premier geste est accompli que le Ciel vient en aide.”³²⁷ Forståelsen forudsætter her en forudgående lydighed. På hebræisk, *im chamoā tichma* (‘hvis du hører efter/hvis du er lydig, så forstår du mere’). Dette princip er ifølge Lévinas forudsætningen for den rabbinske fortolkningsfrihed, som han som en ‘god farisæer’ påberåber sig.³²⁸ Deri ligger det moment af viljens absolutte frihed, som Lévinas hævder over for såvel den kristne lære som over for en hermeneutisk semantisk konkretisering af tesen om viljens bundethed. Den jødiske mystik bevarer ifølge Lévinas et moment af uafhængighed, der sammenlignes med en sommerfugl, der nærmer sig ilden uden at brænde sine vinger.³²⁹ Arvesyndsbegrebet eksisterer ganske vist også i den rabbinske tænkning, men uden at det fører til negation af viljens frihed.³³⁰

Sammenligningen mellem gavens økonomi hos Ricœur og Lévinas’ alteritetsfilosofi viser en afgørende forskel, når Lévinas fastholder, at “pour obtenir la grâce il faut absolument, qu’il y ait un premier geste venant de l’homme”.³³¹ Lévinas inviterer selv til en sådan diskussion af forholdet mellem den jødiske og den kristne forståelse af fri vilje, kærlighed og retfærdighed, når han ikke vil blive stående ved en bestemt teologisk, jødisk tradition eller ved et blot historisk forhold til denne tradition. Lévinas vil netop tænke denne tradition filosofisk med henblik på dens universelle, retfærdighedsteoretiske gyldighed.³³²

³²⁷ Lévinas: *Dieu qui vient à l’idée*, 149.

³²⁸ Jvf. J. Greisch: “‘Life at the Extreme Point of Life’: Ethics against Mysticism in Emmanuel Lévinas”.

³²⁹ Lévinas: *Dieu qui vient à l’idée*, *Op. cit.*, 150.

³³⁰ “[L]e péché ne comporte pas une condamnation pouvant aller jusqu’à rendre impossible le premier geste de liberté dans le repentir [...]. Je me souviens que mes auditeurs chrétiens se sont étonnés de ce libre arbitre absolu. Il leur parut psychologiquement aberrant.” *Op. cit.*, 149.

³³¹ *Ibid.*

³³² *Op. cit.*, 148, 150.

Hermed afsluttes behandlingen af selvets ontologi. De spørgsmål, Lévinas' alteritetsfænomenologi stiller til fænomenologien griber over på grundlæggende teologiske problemstillinger, som overstiger fænomenologien. Lévinas' etik forbliver imidlertid inden for fænomenologien. I det efterfølgende kortere hovedafsnit rejses spørgsmålet om forholdet mellem teologi og fænomenologi. I den forbindelse inddrages diskurser om andethed, der er bestemt af Hegel og Freud. Herfra stilles fænomenologien over for andre udfordringer, som Ricœur har taget op, og som betyder, at han på afgørende punkter overskrider fænomenologiens metodiske udgangspunkter med en mistankens hermeneutik. I det afsluttende hovedafsnit om attestation og transcendens skal der gives en grundigere redegørelse for Ricœurs forståelse af den bibelske åbenbaringsidé som det absoluttes attestation.

E. Selvattestation, erindringsteori og teologi

Kapitel 1.

Erindringsfænomenologi og selvattestation

Indledning

I de følgende to kapitler fremdrager afhandlingen aspekter af selvattestation og radikal andethed, der har været foregrebet i det foregående. Det drejer sig i stikordsform om felter som *erindring*, *historie*, *teologi* og *psykoanalyse*, som her tages op i et filosofisk perspektiv, hvor *samvittighed* og *retfærdighed* udgør et område, der forbinder selvattestation med det absoluttes vidnesbyrd, som behandles mere udførligt i det afsluttende hovedafsnit. Der tematiseres andethed som religiøs transcendens i et såvel teologisk som filosofisk perspektiv. Nærværende kapitel, "Erindringsfænomenologi og selvattestation", er viet til en behandling af Ricœurs teori om erindring, der ligger i forlængelse af diskussionen af det platonske analogibegreb, Ricœur reformulerer som enheden af det samme og det andet i en handlens og lidens ontologi. Det følgende kapitel, "Teologi og fænomenologi", udvider perspektivet med et udblik til D. Janicauds kritiske diskussion af forholdet mellem fænomenologi og teologi, idet han taler om en generel 'teologisk vending' i den franske fænomenologi. Denne diskussion er inspireret af Ph. Stoellger, der rejser spørgsmålet om forholdet mellem teologi og fænomenologi. Her spiller psykoanalysen i skikkelse af J. Lacans reformuleringer af Freud en vigtig rolle som repræsentant for en anden diskurs om den anden end den alteritetsfænomenologi, der har været diskuteret ovenfor hos Lévinas. Den psykoanalytiske artikulering af den anden som transcendent faderfigur har Ricœur uafhængigt af Lacan behandlet i en række arbejder, der er viet til studiet af Freud. Hos både Lacan og Ricœur er interessen for Freud præget af den hegelske åndsfilosofi og af semiotik. Denne diskussion bidrager til at profilere Ricœurs idé om filosofien og dens forhold til det andet, som det før- og anti-filosofiske. Det ubevidste er således for en strukturel betragtning en

andethed, der kan tages op på linje med den teologiske og bibelske tematisering af transcendensen. De følgende to kapitler danner således overgang mellem selvattestation og andethed i selvets hermeneutik på den ene side og den radikale andethed, som den bibelske åbenbaringsidé repræsenterer, på den anden.

Erindringens fænomenologi

Dette kapitel skal som nævnt handle om Ricœurs teori om erindring, der tilhører en kreds af temaer i selvets hermeneutik, som omfattes med attestationsbegrebet. *Løfte, ansvarlighed, samvittighed, erindring, gave og anerkendelse* angiver fænomenologiske erfaringer af den andethed, der er konstituerende for selvets væren i spillet mellem det samme og det andet. Løftet består i at påtage sig et ansvar: *Me voici!*, der kræver, at jeg opretholder mig selv uden sikkerhed for, om jeg vil være i stand til at opfylde løftet. Mens erindringen handler om kontinuiteten med fortiden, drejer løftet sig om selvets fremtidige selvopretholdelse. Attestationen gør selvets mulige, fortidige og fremtidige væren tilgængelig for dets nutid som en *kapacitet*, hvis værdi ikke kun afhænger af, om den virkeliggøres. Dialektikken mellem erindring og løfte kvalificerer selvets temporale selvopholdelse som et fortættet nærvær.¹ Attestationsfænomenologien er optaget af selvets potentiale som mulighed for mulighed. Det teologiske motiv herfor kan angives med Paulus, der beskriver den kristne frihed i Kristus som en radikalt de-konstekstualiseret *frihed til frihed* (Gal 5, 1). Paulus foregriber herved moderne teser om værdi som *intet* eller ren potentialitet.

Med attestationsbegrebet accentueres dels andetheden i selvforholdet, dels det etiske motiv, der binder refleksionen tilbage til selvrealisering og selvopretholdelse. Dette fremdrager Ricœur i sine værker om *erindring*.²

¹ Jvf Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 342.

² Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, 78. Første del af denne tekst, 19-67, er en tysk oversættelse af Ricœur: "La marque du passé", *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr.1,

Erindringens intentionalitetsstruktur fremviser en andethed, der anfægter tesen om en umiddelbar selvfortrolighed. Alteriteten er den ene pol i selvet (*ipseiteten*), der ved analogi forbindes med *idem*-aspektet, som udgør selvets anden pol (eksempelvis som bestemte karaktertræk). Andetheden betegner her konstitutive passivitetserfaringer, der stikordsagtigt kan angives med den egne krop, den anden (næsten), samvittighedens stemme og den temporale selvopretholdelse. I løftet opretholder selvet sig på en anden måde, end når dets identitet beror på vanen og karakteren som en anden natur. Den historiske og fortidige væren, som erindringen tematiserer, rejser spørgsmålet om identitet som selvattestation *vis à vis* forandring, temporalitet og glemsel og er ligesom *løftet* et eksempel på selvopretholdelse (*maintenance de soi*).³ I selvattestationen er selvet afficeret af sig selv, idet det samtidig griber ind i en social og fysisk tid, der bryder med ideen om alteriteten, fortiden, det ubevidste eller transcendensen som en skæbne- eller naturbestemt andethed.⁴ Erindringens selvafficering afdækker en modstand mod analogien og imaginationens overvindelse af distance, der problematiserer mytens forsøg på at ophæve temporaliteten i et *in illo tempore*. Heri ligger et kritisk potentiale over for kravet om samtidighed med fortiden, der fremsættes i nationalistiske ideologier eller i en insisteren på, at den sande kristendom er en 'samtidighed' med Det ny Testamente, med den historiske Jesus el.lign. Modstanden imod sandheden (som samtidighed) er her ikke alene et spørgsmål om manglende kunnen, men er primært det etiske problem, som psykoanalysen og mistankens hermeneutik rejser over for bevidsthedsfilosofien som en nærværsmetafysisk narcissisme. Modstanden anfægter

1998, 7-31. Anden del, 69-156, er en oversættelse af et upubliceret forelæsningsmanuskript. I det følgende henvises til den tyske oversættelse. Disse tekster er forarbejder til første del af Ricœur: "De la mémoire et de la réminiscence", i Ricœur: *Mémoire, histoire, oubli*, 5-163. Pointerne herfra opsummeres i kapitlet "Se reconnaître soi-même", i Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 111-219.

³ Jvf. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 148, 198.

⁴ Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, 53ff.

muligheden af at genfortælle og genfremstille den fortidige virkelighed. Det er denne modstand, Ricœur ønsker at betone med erindring som attestation af noget, der ikke kan gøres nærværende, men som giver sig tilkende i en deplaceret, forskudt symbolik, der tildækker mere, end den afslører. Attestationens andethed stiller særlige krav til den filosofiske teori om identiteten, hvis det skal undgås, at det andet tænkes som det samme, og at selvet falder sammen med sig selv eller med alter egoet. Derfor skal erindringen begribes gennem en kritik af fantasien (billedet) og analogi-slutningen, der ifølge Ricœur tildækker andetheden med selvhævdelsens modalitet. Ricœur knytter her til ved opgøret med den såkaldte nærværsmetafysik hos Lévinas og Derrida. Tidsligheden er et vilkår, der forandrer den fysiske og mentale identitet og giver anledning til at rejse spørgsmålet om, hvorvidt enheden i forandringen holdes sammen af erindringens arbejde. Spørgsmålet om den livshistoriske sammenhæng i selvet omfatter også ifølge Ricœur et spørgsmål om kollektive identitetsdannelser. Noget i denne identitet er givet, mens andet afhænger af omgangen med erindring og glemsel som et etisk og kulturelt problem.

Den fare, der er særegen for den historiske selvforståelse, beror på, at den gives indirekte som en erindring, der støtter sig til bevidnelser og spor, tekster, fotos og dokumenter og til andres evne til at erindre. Disse kilder til selverkendelse er tvetydige, åbne for manipulation i forbindelse med biografi og historieskrivning. Erindringen er følgelig en selektiv tilrettelæggelse, der gør fortiden gældende gennem eksempelvis erindringsbilleder og fortællinger, der kan være selvforherligende eller på anden måde hildet. Erindringen må derfor omfattes med en mistanke, der svarer til attestationens sandhedsproblematik. Endelig minder Ricœur om, at erindringen er prisgivet ubevidste fortrængningsmekanismer og forskydninger, der helt unddrager sig den fænomenologiske analyse. Erindringens skrøbelighed bliver fatal i overgangen fra den individuelle til den kollektive erindring. Her stilles erindringen over for kollektive mytologiseringer, der føjes til individets egne

erindringsforskydninger. Ricœur er betænkelig ved M. Halbwachs teori om erindringens sociologi, fordi den reducerer den individuelle erindring til at være et perspektiv på kollektive erindringer.⁵ Halbwachs hævder, at den individuelle erindring er vævet sammen af etniske, religiøse og nationale erindringer, og derved kommer han til at antage et kollektivt subjekt, der kan være problematisk og stigmatiserende for individer, der pålægges at identificere sig med sådanne erindringer. Over for erindringens sociologi hos Halbwachs fremdrager Ricœur Husserls tese om *intersubjektiviteten* som et bedre grundlag for talen om et 'vi' som et kollektivt subjekt, fordi det kun kan blive en *analogi* til det individuelle subjekt. Her er intet til hinder for også at behandle kollektive enheder som subjekter, der kan tilskrives erindringer og historie. "Die Geschichte der 'Mentalitäten' der 'Kulturen' erfordert nicht weniger, aber auch nicht mehr."⁶

Den kollektive erindring skal derfor ikke blot eftertænkes kritisk, men må også tages op i en terapeutisk proces, hvor det offentlige diskussionsrum gør det ud for den tredjepart, der i psykoanalysen svarer til terapeuten.⁷ Ricœur tænker sig således det offentlige politiske diskussionsrum som en analogi til den psykoanalytiske arena.

Kritik af analogien

Erindringens stedfortrædelse for fortiden demonstrerer spillet mellem det samme og det andet i selvet. Mens tiden skiller selvet ad i en entropisk opløsning i det forskellige, udgør erindringen en neg-entropisk modbevægelse. Erindring er en negation af en negation. Spillet mellem fravær og nærvær understreger, at analogien i dialektikken mellem det samme og det

⁵ Kritikken af Halbwachs' teori om den kollektive erindring (*Das Rätsel der Vergangenheit*, 78f) trækkes i en senere tekst delvist tilbage. Jvf. Ricœur: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, 14-17.

⁶ Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, 81.

⁷ *Op. cit.*, 139.

andet må omgås med varsomhed. Analogien støtter sig nemlig til billedets og forestillingens 'ligesom', mens erindringen har en indbygget uigennemsigthed i brugen af billede, forestilling og fortælling, når den skal gøre fortiden nærværende. Analogiens afhængighed af billedet truer med at tildække erindringens genuine problematik, idet den identificeres med eller overlejres af *imaginationens* problematik. Fortællingens og metaforens 'ligesom' tillader ganske vist et spillerum for den 'imaginære variation', der ifølge Ricœur er medindeholdt i historismens 'wie' i Rankes formel 'wie es eigentlich gewesen ist'.⁸ Men hermed er erindringens filosofiske problem endnu ikke stillet, men snarere tildækket. Det er ifølge Ricœur den berettigede pointe i Lévinas og Derridas kritik af 'nærværsmetafysikken' fra Platon til Husserl. Kritikken anfægter antagelsen af bevidsthedens selvbegrundelse i et umiddelbart nærvær for sig selv, der tilvejebringes med analogien og gør det andet, fremmede og fortiden nærværende for selvbevidsthedens præsens. Kritikken går på, at analogien er et overgreb, der undertrykker andethedens temporale aspekt (fortid og fremtid) som fravær, idet den understøtter en totaliserende ontologi. Nærværsmetafysikkens problem finder Ricœur også i Augustins tidsfilosofi. Augustin underlægger andetheden nærværets evige nutid, mens Ricœur tilstræber en ligestilling af fortid, nutid og fremtid.⁹ For at undgå en totaliserende nærværsmetafysik må selvbevidstheden tages op som erindring og løfte. Fælles for de intentionalitetsakter, der kendetegner erindring og løfte som selvattestationer er nemlig, at de er stedfortræder for noget fortidigt eller fremtidigt, der er fraværende eller tabt. Løfte og erindring spalter bevidsthedens selvnærvær på en måde, der samtidig er etisk bestemt. Det bliver navnlig tydeligt i den rekapitulerende redegørelse for selvattestationsteorien, der fremsættes i *Parcours de la reconnaissance*.¹⁰ Erindringens binding til fortiden har karakter af

⁸ Ricœur: "Le temps raconté", *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 89/4, 1984, 446.

⁹ Se hertil redegørelsen for Augustins erindringsteori i Ricœur: "Le Sujet convoqué".

¹⁰ Jvf. Ricœur: "La mémoire et la promesse", i Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 165-219.

forpligtelse, byrde eller skyld, der pålægges de overlevende. Bindingen til fortiden svarer til den binding af selvet til en fremtidig opfyldelse, som løftet indebærer både som konstitutiv regel og som moralsk forpligtelse. Gennem arbejdet med disse temaer belyses selvets temporale nedfæstningspunkter, erindringen er fortidens nærvær i nutiden, mens løftet er fremtidens nærvær i nutiden. Selvet gives herved en fortætning og tyngde i form af ansvarligheden, der åbner et spillerum for etisk orientering og handlen. Denne accentuering udfoldes navnlig i værker som *La mémoire, l'histoire, l'oubli* og *Parcours de la Reconnaissance*, men får sin grundlæggende og grundige formulering i *Soi-même comme un autre*. Selvets hermeneutik bygges her op af de træk ved selvattestationen, der undslipper analytiske regelorienterede teorier om handlen og selv, men som er bærende for analysen af løfte, ansvarlighed, narrativ selvudlægning etc. Allerede helt basale analytiske teorier om *ascription*, *attribution* og *imputation* forudsætter en selvrefleksivitet, der påkalder sig en reformulering, der overstiger de strengt analytiske tilgange, og som peger på den etiske problematik heri.

Ricœurs betoning af løfte og erindring som selv-attestation er et svar på kritikken af *analogien* som et uproblematisk 'hængsel' i selvets ontologi og i hans teorier om metafor og fortælling som mimesis. Ricœurs selvkritik sætter ind over for analogimodellens afhængighed af billedopfattelsen hos Platon og Aristoteles. Billedet opfattes her som en kopi af noget fraværende, der gøres nærværende gennem metaforens eller fortællingens mimetiske gengivelse. Den billedforståelse, der er dominerende hos Platon, Aristoteles og Augustin, leder imidlertid på vildspor i forhold til den historiske og tidslige væren, som Ricœur søger at belyse i *Temps et récit*. Billedets evne til at gøre noget fraværende nærværende gælder ganske vist for fantasiens evne, men er misvisende, når den overføres på erindringens og bevidnelsens billeder af fortidige og fraværende, men *virkelige* handlinger, personer og begivenheder, hvis virkelighed er omstridt og kun tilgængelig i kraft af deres spor og af vidnernes troværdighed. Erindringen er som nævnt stedfortræder for en

fortid, der ikke kan fremstilles eller repræsenteres på samme måde, som fantasien, metaforen og fortællingen tænkes at kunne gøre det fraværende nærværende. Billedets evne til at gøre nærværende overser noget specifikt for erindringen. Erindringen er nemlig først og fremmest et aspekt af den *virkningshistoriske* bevidsthed,¹¹ der er førrefleksiv, og som derfor ikke er identisk med den platonske identifikation af selvbevidsthed som generindring.¹² Med erindring drejer det sig altså om et niveau, der ligger til grund for bevidstheden. Den knytter den enkeltes livshistoriske sammenhæng sammen med fortiden på en måde, der kun kan gøres nærværende for bevidstheden som attestation eller tydning, der må modstå mistankens modstand. Denne sammenhæng er snarere indridset i livshistorien og bærer bevidstheden på en måde, der er uigennemskuelig for den selv. Det handler om selve den spordannelsesproces, der sker, hvor noget gør indtryk, mærker en persons liv. Her går begivenheden og følelsen forud for bevidstheden.¹³ Hændelsen sker for nogen, der bliver vidne og dermed fanget ind af en fortidig begivenhed, hvilket ses hos overlevende fra katastrofer og krig: chokkets passivitet.¹⁴ Erindringen og det patetiske bliver dermed knyttet sammen på en måde, som metaforen og fortællingens forestillende analogier mellem det andet og det samme ser bort fra, og derfor er det vigtigt at sondre mellem erindring og bevidsthed (bevidnelse og forestilling). Ikonet/forestillingens bevidsthedsformer tildækker erindringens livshistoriske forankring, og dermed mistes en vigtig forudsætning for at tale om, at fortællingen og metaforen formidler den historiske og tidslige væren eller gør den tilgængelig for bevidsthedens eftertanke og kritik.

Med erindringsteorien forsøger Ricœur således at tilvejebringe et manglende led i sin teori om tid og fortælling i værket *Temps et récit*. Erindringen udgør

¹¹ Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, 39.

¹² *Op. cit.*, 82, 84.

¹³ *Op. cit.*, 37.

¹⁴ *Op. cit.*, 60.

nemlig den oversete forbindelse mellem den *fortalte* tid og den *levede* tid.¹⁵ Vejen hertil er at afprøve billedets og analogiens problematik på attestationen som den virkningshistoriske bevidstheds instans.¹⁶ Bevidnelsen går nemlig bag om sporet og billedet til selve indprægningen: den følelsesmæssige og perceptive modtagelse af indtryk, som erindringen efterfølgende danner sig et billede af. Sporproblematikken forbindes herved med attestationen. At se, høre, erfare og at være blevet afficeret, rystet, chokeret eller henrykket kendetegner attestationens *pathos*, som er medindeholdt i Gadammers begreb om den virkningshistoriske bevidsthed. Ved at lytte til vidnets beretning bliver den lyttende imidlertid selv til et vidne af anden grad.¹⁷ Heri ligger et moment af stedfortrædelse og gæld til fortiden, der netop er individualiseret som en *Jemeinigkeit*: ikke alle lader sig afficere af det samme eller på samme måde, men denne selektive struktur er netop selvets universelle eksistential træk.

Til trods for sin kritik af den traditionelle nærværstænkning forbliver Ricœur optaget af erindringens præsensiske betydning som 'genkendelsens lille under'. Det er det bergsonske moment af anerkendelsen, hvor det 'billede', der genkaldes og genkendes, samtidig er én selv. Gennem det, man erindrer, erindrer man samtidig sig selv.¹⁸ Bergson opfatter sin teori om erindringsbilledet på linje med Freuds teorier om det ubevidste, der eksempelvis genkaldes i drømme.¹⁹ Freud har således præget termer som *Vorstellungs-Repräsentanz* og *erindringsspor*, der skal afværge en nærværsmetafysisk for-

¹⁵ *Op. cit.*, 72.

¹⁶ *Op. cit.*, 36.

¹⁷ "Durch diese Seite der Passivität verlängert sich die Spurproblematik in gewisser Weise in die des Zeugnisses hinein, ohne sich ganz darin aufzulösen". *Op. cit.*, 39. Ricœur foreslår her at oversætte Gadammers begreb 'wirkungsgeschichtliches Bewußtsein' med 'être-affecté par l'histoire'. *Op. cit.*, 39.

¹⁸ *Parcours de la reconnaissance*, 184.

¹⁹ *Op. cit.*, 186f.

ståelse af imagoet i drømmen.²⁰ Dermed afvises en biologisk substantialisering af det ubevidste som det sjælelige modstykke til legemet. I den forbindelse har Ricœur ingen reservationer over for Bergsons teori om, at genkendelse og erindring er formidlet ved *billedet* af fortiden.

Stedfortrædelse og repræsentation

Bevidnelsens og erindringens stedfortrædelse (*Vertretung*) er imidlertid blevet overlejret og 'koloniseret' af billedmetafysikkens forestilling (*Vorstellung*) og af den heri indeholdte prioritering af nærværet, der sammenblander erindring og imagination. Over for imaginationens billeddannelse, der ikke skelner mellem fantasien og fortiden som to forskellige former for fravær, betoner Ricœur stedfortrædelsens betydning for erindringen. Denne forskel gør det som nævnt nødvendigt for Ricœur i tilbageblikket at understrege, at tilknytningen til dialektikken mellem det samme og det andet sker med forbehold.²¹ Selvrevisionen angår brugen af begreberne 'mimesis' og 'konfiguration' specielt i kapitlet om gengivelsen af den historiske fortids virkelighed i *Temps et récit*.²² Det er her en svaghed, at konfigureringen af den fortidige virkelighed kun føres tilbage til sporene, uden at den samtidig belyser korrelationen mellem sporet og attestationens patetiske og etiske dimension. Først med bevidnelsens fænomenologi kommer skylden og forpligtelsen ind med deres

²⁰ Jvf. J. Derrida: "Freud et la scène de l'écriture", i Derrida: *L'écriture et la différence*, 293-340.

²¹ "Die Vertretung, würde ich heute sagen, drückt eine undurchsichtige Mischung von Erinnerung und Fiktion bei der Rekonstruktion des Vergangenen aus. Aus eben diesen Gründen erhoffe ich mir heute von der Dialektik des Selben, des Anderen und des Analogen, mit deren Hilfe ich das Verhältnis der Vertretung begrifflich zu fassen suchte, weniger Aufschluß als zuvor." Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, 36.

²² *Op. cit.*, 37, note 15.

byrde-karakter.²³ Skyldens og stedfortrædelsens problematik inddrages for at befri både fortællingens og sporets mimesisfunktion fra den problematiske billedopfattelse.²⁴

Det drejer sig imidlertid ikke om fuldstændigt at opgive mimesis eller konfiguration som elementer i erindring og bevidnelse, men om at understrege, at billedet ikke er en kopi, men en fortolkning, "oder, wie ich lieber sagen sagen würde, eine Suche nach Wahrheit mittels der Interpretation".²⁵ Vidnets troværdighed kan ikke verificeres med et bevis, men er ikke desto mindre en særlig skikkelse af sandheden, der ikke kan føres tilbage til mimesiskategoriens iboende tanke om lighed og korrespondens. Vidnets troværdighed er uafgørligt, og denne ubestemmelighed kan gøres gældende som et modtræk til historisk determinisme. Den gængse historievidenskabelige opfattelse af fortiden som død og afsluttet modstilles en opfattelse af historiens betydning ud fra vidnets troværdighed som en sandfærdighed og stedfortrædelse, der unddrager sig beviset: "Die Wahrheit in der Historie bleibt somit unentschieden, plausibel, wahrscheinlich, anfechtbar, kurz: immer im Prozess des Um-Schreibens begriffen".²⁶

Ricœurs selvrevision må imidlertid ikke ses som et radikalt brud med den ontologiske horisont, men er endnu en understregning og nuancering af, at der er tale om en brudt ontologi og om, at tænkningen til stadighed bevæger

²³ "[D]ie Schuld [ist] nicht bloß ein Korrelat und noch weniger ein Synonym der Spur. Die Spur verlangt verfolgt zu werden; sie ist reiner Verweis auf Vergangenes; sie bedeutet, sie verpflichtet nicht." *Op. cit.*, 56.

²⁴ "Die Folge war, daß die von den Platonischen obersten Gattungen des Selben, des Anderen und des Analogon angeregte Dialektik [...] nicht der Faszination durch die alte, nicht erkannte Problematik des *eikon* entkam. Der Preis dafür war, daß ich in der Topologie von Hayden White steckenblieb, die mir heute nicht geeignet erscheint, die Aporie der Vertretung aufzulösen, auch wenn diese von White angemessen beschrieben wird." *Op. cit.*, 38f, note 16.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

sig mellem de 'små' semantiske og hermeneutiske genrer og ontologiens metagenrer, men uden at kunne ophæve sig selv i en skuen af væren.

Det er således også en modificering af Lévinas' og Derridas kritik af 'nærværsmetafysikken'. Mistanken om nærværsmetafysik er ganske vist berettiget over for den platoniserende kristendom med dens begreb om et *nunc stans*, eksempelvis hos Augustin.²⁷ Overfor Augustin vil Ricœur for det første fastholde tidsdimensionernes oprindelige 'diaspora' og afvise muligheden af at totalisere fremtid og fortid under nutiden.²⁸ For det andet vil han overfor Derrida og Lévinas fastholde, at problemet om tidens enhed hos tænkere som Augustin og Heidegger ikke dermed er afskaffet eller løst.²⁹ Det ontologiske problem om Daseins helhed løser Heidegger med talen om væren-til-døden, men denne løsning gør fremtiden lukket som en beslutsom *Vorlaufen in den Tod*. Det forkastes af Ricœur som en ufænomenologisk konstruktion.³⁰ Hos Augustin finder han heroverfor et begreb om *forventning*, som kan bruges til at afdække en åben fremtidighed, der svarer bedre til Ricœurs eget ontologiske sigte.³¹ Heri ligger en anerkendelse af, at fortid, fremtid og nutid er lige oprindelige tidsdimensioner, der er karakteriseret ved flertydighed og derfor unddrager sig en enkel løsning.³² Over for Derridas kritik af nærværsmetafysikken foreslår Ricœur at skelne mellem nærværets hhv. fænomenologiske og metafysiske implikationer som to forskellige spørgsmål.

²⁷ "[D]er Verdacht ist also berechtigt, daß eine 'Präsenzmetaphysik' sich unterschwellig, wie es die modernen und postmodernen Kritiker der vergegenwärtigenden Vorstellung vermuten, in die Dimension der Anwesenheit als der Gegenwart des Gegenwärtigen einschleicht – in jene seltsame, verdoppelte Gegenwart." *Op. cit.*, 44.

²⁸ *Op. cit.*, 43.

²⁹ *Op. cit.*, 45.

³⁰ *Op. cit.*, 46.

³¹ Om Augustins erindringsteori se tillige Ricœur. "Sujet convoqué", 90f.

³² Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, 56.

Ist es sicher, daß die phänomenologische Bedeutung der Gegenwart und der metaphysische Anspruch, der sich mit der Idee einer als unmittelbar und sich selbst durchsichtig geltenden Gegenwart verbindet, einander völlig entsprechen?³³

Fænomenologisk forstået er nærværet ikke underlagt en uforanderlig metafysisk væren, hvis det tages op som initiativets og øjeblikkets tid, der bestemmes af lidelsens og glædens intensitet:

Die Gegenwart ist ebenso auch der Augenblick der Initiative, in dem man beginnt, seine Fähigkeit, auf die Dinge einzuwirken, einzusetzen – also das *initium* der Zuschreibbarkeit; schließlich ist sie die gelebte Intensität von Freude und Leid.³⁴

Ricœur tildeler hermed nærværet en flertydighed, der ligestiller det med fortiden og fremtiden, således som Heidegger selv anbefaler, når han taler om tidsektasernes *Gleichursprünglichkeit*, men som Heidegger ikke selv yder retfærdighed, når han lader *fremtidigheden* være eksistensens afgørende tidsektase. Denne pluralisering af nærværet er et udtryk for Ricœurs accentforskydning fra en objektiverende substantiel tænkning til en refleksion, der betoner *akt*-aspektet og dermed den historiske og tidslige eksistens. Her bliver spørgsmålet om identiteten selvrefleksivt. Det drejer sig om selvets sammenhæng med sig selv i tiden, der ikke gives umiddelbart, men er en fordring, der forstærkes med erindringens fænomenologi. Attestation og erindring er stikord for denne enhed i tiden, som Ricœur identificerer med

³³ Citatet fortsætter: "[W]as nun den Gegenwartsbezug [nemlig sporet, dokumentet eller ruinen som aftryk af et nærvær, CP] betrifft, so läßt er sich keineswegs auf die sinnliche oder intellektuelle Anschauung reduzieren, nicht einmal auf die Cartesische *admiration*, in welcher das Sokratische Staunen anklingt." *Ibid.*

³⁴ *Op. cit.*, 53f. Se også, Ricœur: "L'initiative", i Ricœur: *Du texte à l'action*, 261ff.

Diltheys teori om selvbiografien ud fra begrebet *Lebenszusammenhang*.³⁵ Dermed begrundes erindringen i en prærefleksiv evne i det psykiske liv. Denne evnes passive syntetiseren stiller spørgsmålet om 'livssammenhængen' i form af den byrde af levet liv og urealiseret mulighed, som Heidegger tager op under begrebet *skyld*. Dasein kan ifølge Heidegger enten forholde sig til skylden gennem adspredelse og opgivelse af sammenhængen med sin egen fortid eller overtage den i en beslutsom væren-til-døden som den tidslige værens mulighed for *Ganz-Sein*. Ricœur peger over for Heideggers analyse af skylden på tilgivelsens (vanskelige) mulighed for at befri friheden fra fortidens byrde af skyld.³⁶

Spørgsmålet om livssammenhængen melder sig imidlertid også i lyset af en forsømt erindring. Forsømmelsen kan give sig tilkende i patologiske identitetsforstyrrelser, som Ricœur belyser med Freuds sorgteori.³⁷ Melankoli og sorg er ifølge denne teori to forskellige måder at forholde sig til fortidens tab på.³⁸ Erindring og sorg bestemmes som et *arbejde* med at tage afsked med en fortid, som melankolien ikke vil tage op. Fortidens idealforestillinger kan uden denne afsked optræde som fantasmer, der blokerer for det nutidige liv og dets muligheder, og som er melankoliens faldgrube. Afskeden med individuelle og kollektive fantasmer kan ske gennem en erindring eller inderliggørelse, der gør fantasmet til et (sprogligt) formulérbart symbol. I sorgens bevidste gentilegnelse (og afsked) ligger samtidig en kritik, der sonderer mellem en blind underkastelse under et idol over for symbolets refleksive genåbning af nutiden som mulighed og ny begyndelse. Sorgarbejdets inderliggørelse er en sprogliggørelse til forskel fra gentagelsestvangen, der er en *acting out*. Gentagelsestvangen kendetegner melankoliens forhold til det tabte

³⁵ Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, 32, 83.

³⁶ Jvf. Ricœur: "Le pardon difficile", i Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 593-656.

³⁷ Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, 98f.

³⁸ *Op. cit.*, 104f.

objekt, der uden sorgarbejdet risikerer at ende i en permanent rus.³⁹ Melankolikeren nægter at tage afsked med fantasmet og bliver derfor hængende i en blot ydre gentagelsestvang, en evig jagt på erstatninger for det tabte objekt. Melanko(ho)likeren er truet af sin egen svækkede jegfølelse, af selvanklage og mangel på anerkendelse af sig selv.⁴⁰ I *sorgen* er det omvendt ikke jeget, men verden, der føles forarmet og tom.⁴¹ Sorgarbejdet er et arbejde på at transformere eksempelvis gudsforestillingen fra et fantasme til et sprogliggjort symbol. Tilegnelsen og overtagelsen af fantasmet som et sprogligt formidlet symbol kan kaldes en form for 'transsubstantiation'. Erindringens og sorgens karakter af 'arbejde' er således ifølge Ricœur et uomgængeligt vilkår, som tilgivelsen ikke fjerner, men som den kan forlene med en 'smag af nåde'.⁴²

Med sin betoning af erindringen drejer det sig således for Ricœur om det eksistentielle forhold til fortiden som skyld. Heri ligger en kritik af en historievidenskab, der går ud fra fortiden som en uforanderlig og afsluttet virkelighed, der kan genfremstilles objektivt, uden at historieskrivningen selv tænkes at blive afficeret eller involveret. Ricœur hævder heroverfor, at fortiden i en vis forstand netop *er* foranderlig. Den forandres ved tilbagevirkningen fra en nutid, der sætter sig i forhold til fortiden, træder i fortidens sted eller mere radikalt omfattes af en tilgivelse, der transcenderer tiden. I Ricœurs teori bliver skyldens fænomenologi konstituerende for den virkningshistoriske bevidsthed som taknemmelighedsgæld eller skam.⁴³ I forhold til skylden kan tilgivelse lette byrden for de overlevende, men det sker ikke ved blot at glemme. Til sorgarbejdet hører erindringens arbejde med at søge

³⁹ Således ses værtshuse ofte indrettet som idylliserede mindestuer over tabte landlige livsformer.

⁴⁰ Ricœur: *Histoire et vérité*, 320.

⁴¹ Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, 106.

⁴² *Op. cit.*, 156.

⁴³ For dette spil mellem skyld og virkningshistorie, kan henvises til S. Raffnsøe: *Moralens evindelige genkomst*, 108ff.

sandheden om fortiden, der giver tilværelsen sin tyngde og ejendommelighed eller *Jemeinigkeit*. Skylden individualiserer Dasein som endelig og dødelig over for *das Man*, der ifølge Heidegger ikke er dødelig og derfor heller ikke berøres af skyld, sorg eller erindring.

I sin præcisering af fortidens form for virkelighed accentuerer Ricœur bevidstheden som erindring. Det understreger, at spillet mellem virkelighed og mulighed i ontologien unddrager sig en deterministisk opfattelse af fortiden, der består i en entydig retrospektiv orientering.⁴⁴ Reduktionen består i, at fortiden ikke mere tilkendes den komplekse infrastruktur, der giver sig af spillet mellem tidsdimensionerne, nemlig som fortidens egen nutid, fremtid og fortid. Historievidenskabens vanskelighed består i, at erindringen er en uomgængelig formidlig af historien, men samtidig en tvivlsom kilde til viden.⁴⁵ Erindringen som stedfortræder for fortiden er en korrektion af den blot retrospektive historieskrivning, der helt udelukker skyldens og forpligtelsens motiv fra den historiske erkendelse. Erindringens filosofiske problematik skal heroverfor understrege fortidens uundgåelige betydning for den historiske eksistens på en kritisk og selvkritisk måde.⁴⁶

Med sine historie- og tidsfilosofiske refleksioner vil Ricœur fremme en bevidsthed om frihed, kontingens og foranderlighed som væsentlige træk ved selvets historiske væren. Således bliver også optagetheden af fortiden og erindringen ikke til en erindringskult, men til et spørgsmål, der kan vejlede og orientere: Hvad stiller vi op med erindringen, når kontingensbevidstheden har skærpet sansen for, at det er muligt at fortælle anderledes og at fortælle de andres/den andens historie fra et nyt perspektiv. Fra at være en

⁴⁴ Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, 25.

⁴⁵ *Op. cit.*, 41.

⁴⁶ "Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieser Überlegung sind beträchtlich. Wissen, daß die Menschen der Vergangenheit Erwartungen, Vorhabungen, Wünsche, Befürchtungen und Pläne geformt haben, heißt, den historischen Determinismus durchbrechen, indem man in der Rückschau Kontingenzen in die Geschichte einführt." *Op. cit.*, 63.

lammende byrde kan gælden til fortiden transformeres til et initiativ og en ny begyndelse. Erindringens fænomenologi afdækker et vigtigt etisk og terapeutisk potentiale i historieskrivningen, der som nævnt har affinitet til psykoanalysen.

Bevidsthedsfilosofiske konsekvenser af erindringsteorien

Erindring og *løfte* er centrale nedfæstningspunkter for selvets hermeneutik, der forudsætter og forskyder overgangen fra en cartesiansk repræsentationsmetafysik til en hegelsk selvbevidsthedsfilosofi, som den filosofiske hermeneutik er udtryk for. Hos Hegel belyses selvbevidstheden gennem et spil af forskellige bevidsthedsfigurer i en holistisk proces. Hegel antager, at dens enhedspunkt kan tænkes spekulativt som den absolutte viden. Ricœur vil også tænke det absolutte i forbindelse med selvets etico-religiøse orientering, men han taler i stedet om det absoluttes selvbevidnelse *vis à vis* det onde som et historisk tegn og som en erfaring, der ikke kan ophæves i en viden. Med denne vigtige reservation kan han imidlertid knytte til ved den hegelske teori om selvbevidsthed. Bag denne tese om det absolutte som hændelse ligger Hegels teori om den absolutte religion, der har den historiske begivenhed (åbenbaringen, øjeblikket) som sit medium. Det afgørende er her, at sandheden forsvinder i samme øjeblik, som den sker. Herved bliver erindringen, inderliggørelsen eller ånden det afgørende medium for at sammenholde det evige med begivenheden. Den underliggende dynamik i Hegels filosofi kan hverken beskrives adækvat som individuel subjektivitet eller som substantiel selvopretholdelse. Subjektivitet og substans bliver i stedet til momenter i en åndsproces, der er virkelighedens guddommelige enhed, der opfanger og retfærdiggør en altrelativerende refleksion. I denne model bliver refleksionens spaltninger i subjekt og objekt ikke endegyldige, statiske adskillelser, men de bliver formidlinger af det absolutte som åndsproces. Denne model er som sagt retningsgivende for forholdet mellem refleksion og bevidsthed hos

Ricœur. Bevidstheden bestemmes herved teleologisk som et mål, refleksionen allerede er bestemt af og samtidig er undervejs henimod. Denne proces forbinder individuelle og kollektive perspektiver, og kan ikke kun ses ud fra subjektet i den cartesiske og kantske model. Den individuelle transcendentale eller empiriske bevidsthed er indskrevet i åndens mere omfattende spekulative og virkningshistoriske helhed. Grundlæggende gælder det således for den hegelske åndsmodel, at den forstår identiteten eller selvet ud fra andetheden.

Ifølge M. Theunissen skal den hegelske teori om andethed ses som en kritik af en udbredt moderne forståelse af selvet som en umiddelbart givet enhed, som Marx deler med sin liberale modstander: naturalistiske eller monistiske subjektteorier fra Hobbes, Locke og Kant til Feuerbach. Hegels begreb om åndens liv er heroverfor bestemt af erfaringen af en 'kommunikativ' eller 'kommunal' frihed. Dette frihedsfællesskab er ifølge Theunissen begrundet i en teologisk forståelse af det absolutte som treenighedens guddommelige 'frihedsfællesskab', der afdækker og overvinder *beherskelse* og *ligegyldighed* som usande og uberettigede relationer.⁴⁷ Ligeegyldighedsforhold afdækkes nærmere bestemt som tilslørede beherskelsesforhold.⁴⁸ Frihedsfællesskabet manifesterer sig heroverfor som anerkendelse og kærlighed.⁴⁹ Treenigheden fremstiller Guds virken som en sådan frisættende anerkendelse og kærlighed. Disse teologiske motiver udgør ifølge Theunissen den normative kerne i det hegelske åndsbegreb og i hans begrebslogik. Over for Marx' individualistiske og umiddelbare subjektivitetsbegreb understreger Theunissen, at Hegel netop bekæmper en sådan forestilling om selvet som den mest hårdnakkede illusion, nemlig illusionen om, at et konkret selvforhold skulle være muligt uden 'det andet'.⁵⁰ Hegel giver således en mere radikal og fundamental kritik

⁴⁷ Jvf. M. Theunissen: *Sein und Schein*, 46ff.

⁴⁸ *Op. cit.*, 36, 164.

⁴⁹ *Op. cit.*, 42ff.

⁵⁰ *Op. cit.*, 484f.

af den liberale atomistiske individopfattelse, der ikke anfægtes, men snarere bekræftes af Marx.⁵¹

Den hegelske model indeholder en spænding mellem det praktisk-etiske og ontologisk-erkendelsesteoretiske. Denne spænding understreges over for den cartesianske tradition, hvor subjektet primært bliver forstået som ontologisk og erkendelsesteoretisk grundlag. Subjektivitet bliver identificeret med bevidsthed forstået som den objektive erkendelses fundament. Ricœur betoner heroverfor, at subjektets væren er en historisk dynamik, der gør dets selvbevidsthed til en proces. Dermed understreges urbekræftelsens etiske dimension, uden at den spilles ud mod bevidstheden som viden og som objektive forestillinger. Ricœurs anliggende er således at fastholde en mere omfattende værenshorisont for subjektiviteten end den, han finder hos Descartes og Kant. Denne gennemgående spænding mellem det etiske i vid betydning og det metafysisk- erkendelsesteoretiske konkretiseres i analysen af spændingen mellem bevidsthed som objektivering på den ene side og bevidsthed som erindring, løfte og samvittighed på den anden. I bevidnelsens og erindringens passive modaliteter er andetheden afgørende i en sådan grad, at Ricœur som sagt er blevet mere tøvende over for *analogien* som formidler mellem det samme og det andet.

Denne attestationshermeneutik, som her er skitseret i omrids ud fra erindringsteorien, giver anledning til at spørge om forholdet mellem fænomenologien og det absolutte som attestation, som skal tages op i det følgende kapitel. Begrebet det absolutte har et spektrum af betydninger. Hos Ricœur angår det urbekræftelsen som den fraværende enhed mellem subjektet og objektet, det samme og det andet. Den fraværende enhed kan tydes religiøst som Gud, som er teologiens felt, men den kan også tages op som det ubevidste ud fra psykoanalysen. I Hegels åndsfilosofi finder Ricœur en filosofisk rekonceptualisering af teologien og en anticipation af Freuds

⁵¹ *Op. cit.*, 481.

teori om begæret og det ubevidste. Omstillingen fra fænomenologi til den hegelske åndsfænomenologi er således afgørende for, hvordan Ricœur udvikler alteritetsfilosofien som attestationshermeneutik.

Kapitel 2.

Teologi og fænomenologi

Indledning

I dette kapitel behandles Ricœurs attestationshermeneutik ud fra den radikaliserede andethed, der tematiseres med psykoanalysen og teologien, og som udfordrer fænomenologiens grundantagelser om mening og bevidsthed. Ricœurs metodiske og indholdsmæssige besvarelse af disse udfordringer giver anledning til en generel karakteristik af forholdet mellem filosofi og anti-filosofi, idet filosofi her forstås som regnskabsaflæggelse i spillet mellem kritik og overbevisning. Afhandlingen fremhæver 'retfærdighed' som nøgle for en sådan tænkning uden sandhed og viden. Retfærdighed er et regulativt princip for udlægningen af *samvittigheden*. Denne filosofiforståelse deler Ricœur med Kant, Hegel, Nietzsche og Lévinas. Kapitlet belyser dette retfærdighedstema gennem Ricœurs tese om det 'stævnede' subjekt, som er en konkret refleksion over samvittigheden. Hermed lægges op til den efterfølgende behandling af attestation som transcendens og åbenbaring i Ricœurs religionsfilosofi.

I det foregående har afhandlingen behandlet Ricœurs forhold til fænomenologien hos Husserl, Heidegger og Lévinas ud fra spørgsmålet om det samme og det andet i selvets ontologi. Begrebet andethed er her blevet indkredset i en klassisk ontologi og ud fra Lévinas etiske kvalificering af den Anden. Alteriteten i Ricœurs agnostiske ontologi forbliver et uafgørligt spørgsmål. Hvorvidt den anden er Freuds overjeg, Heideggers begreb om samvittighedens stemme, Lévinas' metafysiske uendelighed eller en guddommelig transcendens kan ikke afgøres af filosofien, der må blive stående ved analysen af muligheder. Denne filosofiske askese forhindrer imidlertid ikke, at Ricœur samtidig er optaget af at analysere konkrete udlægninger af den

andens andethed. Én af disse er netop som vist ovenfor Lévinas' etik. To andre konkretiseringer af andetheden er Freuds psykoanalyse og den bibelske åbenbarings- og attestationshermeneutik. Både det freudianske og det teologiske perspektiv på andetheden indgår således centralt i Ricœurs hermeneutiske refleksionsmodel som før-filosofiske kilder til refleksionen. Forbilledet for analysen af den andens mulighed og virkelighed er, som det tidligere har været betonet, Hegels åndsfilosofi, hvor kategorien 'det andet' bliver profileret som selvbevidsthedens andet. Den normative idé i Hegels åndsfilosofi er indeholdt i tesen om frihed som selvets væren i det andet, forstået som 'frihedsfælleskab', der er modelleret over Johannesevangeliets trinitetsteologiske figurer.

Den hegelske prægning af andethedsdiskursen fremdrages her som en overgang, der skal forberede det afsluttende hovedafsnit om transcendens som attestationshermeneutik, hvor Hegels religionsfilosofi spiller en central rolle for Ricœur, og hvor perspektivet vil være mere direkte teologisk. Udgangspunktet for det nærværende kapitel er imidlertid den diskussion om den 'teologiske vending' i fransk fænomenologi, som blev startet af D. Janicaud.⁵² Han mener, at den sene Merleau-Ponty og Lévinas med temaer som *kødet* og *den Anden* svigter fænomenologiens filosofiske ånd til fordel for (kvasi-teologiske) transcendenserfaringer, der videreføres af navne som J.-L. Marion og M. Henry. Denne kritik kan tjene til at profilere Ricœurs fænomenologi og religionsfilosofi og er blevet taget op i et teologisk perspektiv af Ph. Stoellger. Med henvisning til H. Blumenbergs metafor-teori og J. Lacans teoretiske ISR-model (*det imaginære, det symbolske, det reelle*) foreslår Stoellger en sondring mellem fænomen og *hyperfænomen* som en religionsfilosofisk udvidelse af fænomenologien. Lacans semiologiske reformuleringer af Freuds psykoanalyse overbelaster nemlig fænomenologien på samme måde som teologiens

⁵² D. Janicaud: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.

forestillinger og begreber.⁵³ Hyperfænomener er ikke symboler og tegn, men mere komplekse temporale begreber, som Stoellger bl.a. eksemplificerer med Ricœurs teori om selvet (ipseitet).⁵⁴

Denne diskussion viser, at der gives to markante og markant forskellige prægninger af begrebet om den anden i samtidens franske filosofi, nemlig hhv. Lacans psykoanalytiske og Lévinas' etiske.⁵⁵ Den psykoanalytiske og hegelske forståelse af det andet nødvendiggør ifølge Ricœur en overgang fra fænomenologi til en konkretisering af andetheden ved teksthermeneutik, semiologi og sprogfilosofi, der har den hegelske åndsfænomenologi som paradigme. I deres receptioner af Freud har både Ricœur og Lacan haft blik for de teologiske perspektiver i psykoanalysen, der har givet impulser til en teologisk vending i den franske psykoanalyse og marxisme. Paulus tages således op af A. Badiou og S. Žižek som kristendommens Hegel. Ricœurs egne krydslæsninger af Hegel, Freud og Paulus kan profileres ud fra disse parallelle diskussioner.⁵⁶

Den fænomenologiske debat om andethedsbegrebet

Ricœurs religions- og åbenbaringsfilosofi kan altså ses på baggrund af parallelle diskussioner i fransk filosofi. Mens den universitære (protestantiske og katolske) teologi her spiller en anden rolle end i Tyskland og Danmark, har psykoanalysen, marxismen og semiologien indtaget en fremtrædende rolle som udfordring til fænomenologien. I slutningen af 1960'erne kan der imidlertid ifølge D. Janicaud tales om en 'teologisk vending' i fransk

⁵³ Ph. Stoellger: "Entzugserscheinungen. Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion", i Figal, Günter (red.): *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*. Tübingen 2006, 165-200.

⁵⁴ Stoellger: "Entzugserscheinungen", 171.

⁵⁵ I Lacans tilfælde præges begreber som 'den store Anden', der har at gøre med *overføringen* i den kliniske praksis og med faderforestillingen i Ødipuskomplekset.

⁵⁶ Jvf. P. Ricœur: "Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes", *Esprit*, nr. 292, 2003, 85-112.

fænomenologi som en tilbagevenden af det fortrængte. Trods sin polemiske brod indfanger Janicauds analyse en fælles tendens hos den sene Merleau-Ponty og Lévinas og hos yngre navne som M. Henry, J. Derrida og J.-L. Marion. Disse tænkere søger at tematisere erfaringer af andethed og passivitet som 'mættede' fænomener (kødet, den Anden, gaven). Janicaud taler således om en teologisk 'gidseltagning' af fænomenologien, mens han undtager Ricœur fra denne kritik.⁵⁷ Mens den teologiske vending i fænomenologien er optaget af de nævnte alteritetsfænomener peger Badiou og Žižek på det politiske subjekts og frihedens ontologiske og teologiske mulighedsbetingelse. Der er her tale om en 'materialistisk' teologi, der primært adopterer strukturen i den paulinske forkyndelse af Kristusbegivenheden, men ikke det mytiske, etiske og religiøse indhold. Det paulinske budskab om Kristi død og opstandelse fremdrages her som formelt paradigme for såvel psykoanalysen som for den politiske begivenhed, der begge fordrer, at sandhed kan tænkes og benævnes uden at kunne repræsenteres. At præsentere og benævne begivenheden træder her i stedet for en tænkning, der beror på kravet om at kunne repræsentere, forestille og symbolisere. I Ricœurs terminologi kan denne distinktion netop angives med sondringen mellem *attestationen*, hvor det attesterede forbliver eksternt, og *repræsentationen*, hvor tegn og symboler forestiller og gengiver et indhold som en ideal og gentagelig noematisk intentionalitetsstruktur. Det paulinske kerygma er således ifølge Badiou navnet for en sandhedsbegivenhed, der begrunder en ontologisk teori om subjektet og det politiske som rene begivenhedsstrukturer. Begivenhedskategorien tænkes som et modtræk til de former for naturalisering af subjektivitet, frihed, væren og sandhed, som Badiou og

⁵⁷ *Op. cit.*, 13. Måske undtager han blot Ricœur af taktiske grunde for at bruge ham som en slags trojansk hest. Denne udlægning fremgik af en samtale med Jean Greisch (København i juni 2008). François Dosse mener imidlertid, at Janicauds bedømmelse er ærligt ment og hviler på hans grundige kendskab til 'den metodiske strenghed' i Ricœurs arbejde med Husserl. Jvf. Fr. Dosse: *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, 660ff.

Žižek anser for at være den største filosofiske, etiske og politiske udfordring, og som er det normative grundlag i teorier om naturret og menneskerettigheder. Disse naturaliseringer kritiseres som ideologiske forblændelser, der fikserer subjektiviteten på en underliggende fælles natur, enten som en menneskelig moralsk godhed eller det modsatte: en dyrisk og selvisk natur. Mens det sidstnævnte kan bruges som legitimering af en totalitær ophævelse af naturretstilstanden (Hobbes), kan det førstnævnte tjene som begrundelse for frigørelsesprojekter, der vil befri det indre naturlige menneske som et højere formål, der er mere værd end de af historien og civilisationen (de)formerede mennesker (Rousseau).

De to former for re-teologisering af filosofien hos hhv. Lévinas og Badiou/Žižek står i et kritisk forhold til hinanden, men det gælder også forholdet mellem Badiou og Žižek. Den skematisering, der her er foreslået, er således en grov typificering, der ser bort fra vigtige overlapninger og forskelle. Hensigten er her at placere og karakterisere Ricœurs religionsfilosofi i lyset af de nævnte strømninger, der udgår fra Lévinas' radikaliserede fænomnologi på den ene side og Lacans semiologiske transformation af psykoanalysen på den anden.

Lacans strukturelle formalisering af psykoanalysen er i udgangspunktet inspireret af Kojèves forelæsninger over Hegels *Fænomnologi*. Denne brug af Hegel skal imidlertid ikke bedømmes som en filosofisk teori, men er et led i Lacans teoretiske refleksioner over den kliniske praksis. Derved angives en vigtig forskel til Ricœurs *filosofiske* og hermeneutiske interesse i Freuds psykoanalyse som en før- og anti-filosofisk diskurs. Lacans brud med Ricœur bør således ikke aflede opmærksomheden fra saglige ligheder og forskelle mellem Ricœurs filosofiske Freudlæsning og Lacans anti-filosofi.⁵⁸ I Badiou's terminologi kan Lacans reformulering af psykoanalysen karakteriseres som en 'anti-filosofisk' *intervention*, der udgør en strukturel parallel til navne som

⁵⁸ Jvf. Fr. Dosse: *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, 321-342.

Paulus, Pascal, Nietzsche eller Lenin, der som kæmpende, polemiske skikkelser bekræfter troskaben imod en begivenhed.⁵⁹ Filosofien stilles hos disse navne over for proklamationen af en sandhedsbegivenhed, der er 'anti-filosofisk' i en ikke-nedsættende betydning. Forstavelsen 'anti-' betyder ikke kun negation, men også 'forløber' som på italienske menukort, hvor 'anti-pasta' betyder forret. Nietzsche præciserer dette, når han betegner sig selv som anti-krist (og anti-æsel).⁶⁰ Bestemmelsen af den paulinske diskurs' status som 'anti-filosofi' spiller en central rolle hos Badiou, Žižek og G. Agamben. Gennem bl.a. Lacans semiologiske topikker og moderne lingvister som Benveniste karakteriseres den paulinske *forkyndelse* (kerygmaet) i sin egenart. Kristus (messias) er navnet for en sandhedshændelse (opstandelsen), der hævdes som universel.⁶¹ Derved markeres en forskel til Lévinas, for hvem *profetoraklet* (Amos) er uendelighedens bibelske model.⁶²

Ricœurs udgangspunkt i den fænomenologiske meningsteori skærper konflikten mellem filosofi og anti-filosofi. Hans svar på udfordringen bliver, at han lader fænomenologien undergå en mistankens skoling, dels i form af psykoanalyse og semiologi, dels i form af Hegel og teologien. Denne (om)-skoling kræver imidlertid mere end en udvidelse af fænomenologien. Metodisk foretager Ricœur således en omstilling fra fænomenologiens reduktion af fænomenet til intentionaliteten til en hermeneutisk og dialektisk tematisering af sprogets og det ubevidstes mere radikalt fremmedgjorte andethed.

⁵⁹ A. Badiou: *Saint Paul*, 28.

⁶⁰ Jvf. Nietzsche: *Ecce Homo. Kritische Studienausgabe* 6, 302; se tillige W. Stegmaier: *Philosophie der Fluktuanz*, 361.

⁶¹ A. Badiou: *Saint Paul*, 44, (43-57), G. Agamben: *The Time that Remains*, 129-137.

⁶² E. Lévinas: *Dieu qui vient à l'idée*, 124. Det paulinsk forståede *kerygma* tilhører en anden kategori af 'talehandling', som Badiou og Agamben er optaget af at beskrive ud fra lingvistikken.

Den teologiske vending i psykoanalysen – sandhed som (tale-)begivenhed

For at kvalificere tesen om psykoanalysen som filosofiens 'andet' ud fra distinktionen mellem filosofi og anti-filosofi, skal der her gives en kort beskrivelse af Lacans ISR-topik. Lacans distinktion mellem *det imaginære*, *det symbolske* og *det reelle* (ISR)⁶³ angiver 'steder', 'knodepunkter' i den diskurs, analysanden producerer, og som analysen lægger til grund for hypoteser om det ubevidstes strukturer og symptomer. Lacan sammenligner det ubevidstes nedfæstningspunkter i talen med bolsterknapperne (*capitons*) i en møbelpolstring. Herudfra afkodes talen som udtryk for noget andet end det, der siges og menes intentionelt, ud fra hypotesen om, at spillet mellem disse tre ordner udgør en nøgle til forståelsen af den menneskelige psyke som en radikal ubevidst andethed. Talen er således det (eneste) 'empiriske' udgangspunkt for psykoanalysen, og hermed nedtones en naturalistisk opfattelse af begæret som biologisk bestemte drifter og nerveenergier (drift, affekter og (om)besættelser), som Freud beskriver med sine energetiske modeller. Spillet mellem *det reelle*, *det imaginære* og *det symbolske* indgår således i ikke-kausale overvejelser, hvor tegn kan fremstå som symptom på en lidelse, en tvang til gentagelse. Lacans skema er som sagt inspireret af semiologiens synkrone betragtning af sprogsystemet. Det ubevidste betragtes her som et sprog, men ikke i en semantisk eller narrativ betydning. Det ubevidste er således uden subjekt, tid og plotstruktur. Det er snarere kendetegnet som et polster, der er udvendigt og udstoppet. Det har perspektiver for Lacans kulturteoretiske analyser, hvor eksempelvis den religiøse forestilling kan underkastes en lignende topologisk analyse, der bag den åbenlyse mening peger på andre forskudte eller fortrængte betydninger. Disse betydninger fluktuerer mellem *det imaginære*, *det symbolske* og *det reelles* skematisker. Gennem disse topikker

⁶³ Žižek beskriver denne triade med skakspillet: reglerne svarer til det symbolske, brikkerne (hest, dronning, bonde) lægger en imaginær dimension ind, og endelig kan det reelle angives med spillernes talent, uforudsigelige træk. S. Žižek: *How to Read Lacan*, 8-21.

brydes det ubevidste prismatisk som i en spektralanalyse. Det er afgørende, at denne topologi ikke kan positiveres, men er en *diskret* distinktion, dels upåfaldende, skjult i tegnene som spor, dels i betydningen *diskontinuert* (elliptisk) ikke underlagt en tvingende logik eller dialektik.

Lacans ISR-topik kan således ikke retfærdiggøres som en analytisk meta-diskurs, der tager afsæt i det fænomenologiske subjekt eller i den semantiske betydning og subjektpositionen i sætningen. Distinktionen mellem teoriens metasprog og analysandens objektsprog viger for en anden type teori-konception, der forudsætter selvreference. I bedste fald kan denne teori kvalificeres videnskabeligt som en kontrolleret omgang med selvreference. Således kan psykoanalysen ud fra hævdundne filosofiske og videnskabs-teoretiske kriterier for mening og sandhed betragtes som en radikal anti-filosofisk udfordring af det hermeneutiske projekt om at gentilegne en underliggende værensbekræftelse. Lacan vender sig derfor skarpt imod, hvad han opfatter som Ricœurs forsøg på at gøre psykoanalysen filosofisk præsentabel som en filosofisk appropriering af det psykoanalytiske felt.

I Saussures' semiologiske sprogteori, der ligger bag Lacans fortolkning af Freud, er sproget ikke 'dybt', men ubevidst. Sprogsystemets binære koder er ubevidste for sprogbrugeren, og på samme måde er Freuds begreber for instanser i psyken (*ego*, *id* og *superego*) ubevidste. Det ubevidste er således ifølge Lacan 'struktureret som et sprog'.⁶⁴ Dermed vil Lacan imødegå, at det ubevidste opfattes som et romantisk dyb, og at det topologiske 'jeg' bliver forstået som bevidstheden i en fænomenologisk betydning: også jeget er ifølge Lacan 'en anden'. Med semiologien understreger Lacan tredjepersons perspektivet i Freuds psykoanalyse. Denne tese har konsekvenser for ateis-

⁶⁴ J. Lacan: "Fonction et champ de la parole et du langage", i Lacan: *Écrits I*, 235-321. Jvf. Ricœur: "Image et langage en psychanalyse", i Ricœur: *Écrits et conférences 1. Autour de la Psychanalyse*, 120.

men, der ifølge Lacan bør reformuleres: "Gud er ikke død, men ubevidst."⁶⁵ Det ubevidste (Gud) i semiologien og psykoanalysen bliver således en udfordring for den gængse religionskritik, når den eksempelvis med Feuerbach mener, at emnet er udtømt med den psykologiske *bevidstgørelse* af religiøse forestillinger som blot menneskelige projektioner og med de empiriske videnskabers landvindinger. Denne kritik er trivial, fordi den lader selvbevidstheden genopstå af den tomme grav. Ifølge Žižeks fortolkning af Lacans tese er problemet med 'Guds død' ikke, at *vi* ikke ved, at han er død, men at *Gud* (alias det ubevidste) ikke ved det. Det er med andre ord et tema, der overstiger den umiddelbare menen og bevidsthed. Den bibelske og kristne tradition handler således snarere om Guds erkendelse af sig selv end om menneskets bevidste teisme/ateisme, tro/vantro, som ifølge Žižek navnlig Hegel har forstået, og det er den indsigt, der forskudt og partielt videreføres i semiologiens og psykoanalysens andenordensbetragtninger. Spørgsmålet om tro forlægges herved til et mindre overfladisk niveau end der, hvor det betragtes som subjektets egen bevidste gøren, vilje og erkendelse. Det er netop dette andethedens plan, som treenighedslæren, prædestinationsteorien, åndsbegrebet og tilsvarende teologiske forestillinger indikerer som teologiens felt over for psykologiske, moralske og fænomenologiske forkortelser af den kommunikative 'væren sig selv i og hos den anden'.

Ricœur og den 'teologiske vending' i fransk fænomenologi

Ricœurs religionshermeneutik er som antydnet et (strategisk) støttepunkt i Janicauds kritik af den 'teologiske vending' i fransk fænomenologi. Forsøgene på at radikaliserer fænomenologien med andethedsfænomener har ikke undergået den hegelske vending, som psykoanalysen, semiologien (og den dialektiske teologi) nødsager Ricœur til at foretage i 1960'erne. Hos

⁶⁵ J. Lacan: "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse", i Lacan: *Le Séminaire de Jacques Lacan*, 59.

Ricœur bliver netop det ubevidste og sproget herefter en hegelsk andethed, der ikke tematiseres i de positioner, Janicaud kritiserer.

I Ricœurs religionsfilosofi konfronteres filosofien således med fænomener, der ikke kan gribes med gængse intentionalitetsanalyser eller semantiske sproganalyser. Tegnet for det absolutte er snarere negative fraværformer som *den tomme grav* og *opstandelsen*. Disse tegn kan derfor med Ph. Stoellger kaldes 'hyperfænomenale' til forskel fra 'mættede' eller opfyldte intentionaliteter.⁶⁶ Når *den Anden*, *kroppen* eller *gaven* skal tænkes som absolutte transcenderserfaringer, overbelastes den husserlske fænomenologi. Spørgsmålet om, hvordan filosofien mere frugtbart kan honorere religionens hyperfænomener, anser Stoellger samtidig for at være afgørende for en fænomenologi, der ikke vil 'tænke forbi' fænomenerne.⁶⁷ Med begreber som 'hyperfænomen' eller 'unddragelsesfænomen' henvises til erfaringer, der overstiger fænomenologien både som intentionalitetsanalyse og som livsverdensanalyse.⁶⁸ Det drejer sig ikke alene om flertydige symboler eller metaforer, men om komplekse kvasibegrebslige navne for singulære begivenheder. Stoellger peger som nævnt på Ricœurs teori om selvet (*ipseitet*) som eksemplificering heraf. *Ipse* og *idem* lader sig ikke fastlægge, idet spillet mellem selvet og andetheden forskyder sig henimod den ontologiske spørgen om andethedens navne (samvittigheden, overjeget, Gud, forfaderen etc.).⁶⁹ Selvet er således ikke givet direkte for den fænomenologiske skuen af essensen på den måde, andre fænomenologer tænker sig, at andetheden er givet med en form for umiddelbarhed, der efterlader sitren (abstinens), og som påkalder sig

⁶⁶ Stoellger: "Entzugserscheinungen", 167.

⁶⁷ Stoellger: "Entzugserscheinungen", 170.

⁶⁸ Udtrykket 'Entzugserscheinung' spiller på tysk på den medicinske betydning 'abstinenssymptom', der fremkalder rysten og sitren. Husserls tilbagetrækning fra religionen som overbelastning af fænomenologiens strenge metode, beskrives i denne diagnose som en 'kold' unddragelse, hvis tidlige symptomer, Stoellger finder hos Scheler og Heidegger. Stoellger: "Entzugserscheinungen", 169.

⁶⁹ *Op. cit.*, 173.

teologisk ladede begreber som transcendens, gave og inkarnation. Teologiske andenordens symboler som *Kristi liv og død*, *gudsriget*, *nåde* og *synd* betegner Stoellger som 'urene' undtagelsesfænomener.⁷⁰ Disse heterogene og spekulative forestillinger repræsenterer en tværvidenskabelig udfordring, som fænomenologien synes at have vanskeligt ved at honorere ud fra dens egne forudsætninger.

Det har tidligere været betonet, at fænomenologien allerede af Husserl selv transformeres fra en fokusering på repræsentation og intentionalitet til en spøg, der fascineres af det, der undrager sig intentionaliteten.⁷¹ I sin livsverdensfænomenologi introducerer Husserl således selv temaer som *alter ego* og *Leib/Körper*, der konstituerer begrebet om en fælles naturlig og kulturelt bestemt livsverden. Den 'hyperfænomenalitet', som selvet og den religiøse diskurs udgør, forudsætter ganske vist Husserls fænomenologi, men kræver tillige en mere radikal suspension af førstepersons perspektivet. Hos Ricœur udfoldes spillet mellem fænomenologi og 'hyperfænomenalitet' med attestationens hermeneutik forstået som en gennemgående struktur, der i religionsfilosofien modsvares af navnets og åbenbaringsens teologi. Attestationens hermeneutik er optaget af de former for asymmetri og gensidighed, der kan formuleres i de strukturer, der udarbejdes i hhv. Husserls egologi og Lévinas' etik.⁷² Gensidigheden indskrives sig i denne forudsatte asymmetri som paradoksale attestationer af en gensidig anerkendelse som kropsligt nærvær, gave, tillid og tilgivelse, der ikke positiveres eller kommunikeres, men er en nedfæstelse af selvet i livet, der kan skinne igennem, eksempelvis som en tone eller stil. På den baggrund er det nærliggende at understrege pointer i Ricœurs religionsfilosofi som et spil mellem begreber og forestillinger, hvor åbenbaringsidéen markerer stærke cæsurer, begivenheder, der kan *benævnes*, men ikke *repræsenteres*.

⁷⁰ *Op. cit.*, 167, 178.

⁷¹ Jvf. Ricœur: "La ruine de la représentation", i Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 87-94.

⁷² Ricœur: "De la dissymétrie à la réciprocité", i *op. cit.*, 227-238.

Attestationsfænomenernes temporale labilitet har en parallel i Lacans teori-sprog, som inspireret af semilogien implicerer selvreference og flydende eller diskrete begrebsdannelser. Åbenbaringsideen (øjeblikket) kan således strukturelt genbeskrives som *det reelle* hos Lacan, mens det symbolske og det imaginære indikerer hhv. loven og begæret som 'steder' eller nedfæstningspunkter i diskursen. Sammenfaldet mellem begivenhed og mening, der konstituerer den bibelske åbenbaring omkring Toraen, navnets hemmelighed og den kristne inkarnation, er særlig traumatisk i Kristus-begivenheden (kors og opstandelse). Kristi død er ifølge psykoanalysen en gentagelse og forskydning af *det reelle*, drabet på Gud/urfaderen, der afspejler ødipusstrukturen: at dræbe faderen og indtage hans plads. Disse forudsatte drifter (vold, fortæring og seksualitet) er hos Lacan *det reelle*, som incestforbudet og slægtskabsprincippet (det symbolske eller loven, der forbyder fadermord og incest) transformerer til et ikke fastlagt begær, som reflekteres i det imaginære. Denne freudianske fortolkning af Hegel understreges ofte af Ricœur.⁷³ Spillet mellem *det reelles* irrepræsentérbare, u(be)nævnelige indikatorer og de henholdsvis *imaginære* og *symbolske* skematiseringer forekommer at kunne gentænkes som en attestationens hermeneutik, der i Ricœurs religionsfilosofi angår det absolutte som hændelse.

En hermeneutisk eller narrativ formidling af åbenbaringsbegivenheden er imidlertid malplaceret eller forgæves. I den kristne centralfigur er det faderfantasm, Gud selv, der 'traverseres' og transformeres fra fantasmet om den nidkære og straffende tyrann til et kærlighedens og omsorgens symbol, hvor faderen anerkendes som ligeværdigt medlem af familien.⁷⁴ Denne nye relation mellem fader, søn og ånd er pointen med Johannesevangeliet og den oldkirkelige treenighedsteologi, der skal udtrykke den nye benævnelse af Gud som kærlighed. Spillet mellem fantasmet og symbolet og mellem

⁷³ Jvf. f.eks. Ricœur: *Parcours*, 277f, 281.

⁷⁴ Om 'det guddommelige faderforholds dialektik', se Ricœur: "La paternité: du fantasme au symbole", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 470-486.

begivenheden og navnet udgør her en hyperfænomenalitet, en overdetermineret semiotik, der overstiger fænomenologien, og den har både hos Hegel og Ricœur sit paradigme i Johannesevangeliet.

Som en forløber for en sådan teologiforståelse kan henvises til Luther. Han fremhæver træk ved Johannesevangeliets sprog som indikationer af teologiens særlige videnskabelighed. I én af sine sene kristologiske disputationer karakteriserer Luther således teologiens begreber og forestillinger som ubestemte skyagtige formationer, *in illa nube ambulemus*, siger han om teologiens videnskabelige sfære.⁷⁵ Hermed angiver han, hvad han forstår ved teologien som (anti-metafysisk) videnskab, der gør den forskellig fra videnskaber som matematik, musik og metafysik.⁷⁶ Sproget som sandhedshændelse er for Luther teologiens kriterium, der således cirkulerer mellem gammelt og nyt, lov og evangelium. Når Luther lader denne teologiske sandhedskonflikt komme til syne i dialektikkens og den offentlige disputationens stringente medier, udelukker han den misforståelse, at den teologiske diskurs skulle være irrationel eller uartikulérbar. Pointen med at afvise dialektik og matematik i troens sfære er snarere at hævde, at troen er kendetegnet ved et *nyt sprog* eller ved en fornyelse af sproget, som det paradigmatiske kendes fra metaforen. Troen er nemlig en *affectus*, og som sådan indeholder den det overraskelsesmoment, Descartes tilskriver følelsen over for vanen.⁷⁷ Det nye sprog artikulerer den troens følelse, *affectus fidei*, hvormed troen ifølge Luther *forstår*, at ordet er blevet kød. Troens *affectus*

⁷⁵ Luther: "Disputatio de divinitate et humanitate Christi", VI. Argumentum, i Luther: WA 39, 104.

⁷⁶ Luther siger om denne uddifferentiering af videnskaber som matematik, metafysik og teologi: "Rectius ergo fecerimus, si dialectica seu philosophia in sua sphaera relictis discamus loqui novis linguis in regno fidei extra omnem sphaeram." Stefan Streiff: "Novis linguis loqui." *Martin Luthers Disputation über Joh 1,14: "verbum caro factum est"*, aus dem Jahr 1539, 105.

⁷⁷ Jvf. Ricœurs redegørelse for forholdet mellem *vanen* og *følelsen* hos Descartes i Ricœur: *L'homme faillible*, 74.

bryder med forestillingen om sandhed som konvention, skik og brug.⁷⁸ Derved pointeres, at troens *affectus* hverken er vilje eller afgørelse, men netop spontan *følelse*, der artikuleres i sprogets mediale, ekspressive og indirekte brug.⁷⁹ Sammenhængen mellem sprog, forståelse og følelse hos Luther kan ses i lyset af Ricœurs tese om urbekræftelsens følelse, som han netop kalder formløs, *inconditionné* og 'umulig at benævne'.⁸⁰ Med denne negative bestemmelse peger også han indirekte på den (eskatologiske) fornyelse af sproget, der har at gøre med trosfølelsens hændelseskarakter, som Ricœur udfolder mere udførligt i sin attestationshermeneutik. Denne sprogfornyelse sker eksemplarisk i den metaforiske funktion, der består i et spil mellem den kognitive og intentionelle afstand på den ene side og den følelsesmæssige identifikation på den anden.⁸¹ Som attestation af det absolutte unddrager denne fornyelse sig det gængse sprog og forestillingen om, at det semantiske

⁷⁸ Jvf. f.eks. Luther: WA 11, 259.

⁷⁹ Det stiller ifølge Streiff en opgave til teologien, nemlig den at forstå, at dens sprog er et såkaldt *medialt* sprog og ikke et *instrumentalt* sprog, som tilstræbes af andre videnskabers og af metafysikkens sandhedskriterier. Jvf. S. Streiff: "*Novis linguis loqui*", 105. Streiffs karakteristik af det 'mediale' sprog berører grundtemaer i Ricœurs sprogfilosofi. Luther finder i særdeleshed dette mediale sprog i den teologiske læredannelse (treenighed) og i Johannesevangeliets sprogunivers, der begge afviger fra den umiddelbare eller naturlige/instrumentelle forventning om mening og sandhed i dagligsproget.

⁸⁰ Ricœur: *L'homme faillible*, 122.

⁸¹ Jvf. diskussionen af spillet mellem det deskriptive og det emotive lag i den poetiske metafor. Ricœur: *La métaphore vive*, 285ff, 320. Jvf. E. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, 378f, 382f, 399, 401ff. Den sproglige artikulering af sandhed som hændelse finder Jüngel i Jesu lignelser. Jüngel gør op med den gængse tese om, at den guddommelige hemmelighed er det uudsigelige, der kendes fra mystikken og den tidlige Wittgenstein. Denne hemmelighed er tværtimod artikuleret i lignelser, der sammenlignes med *vittighedens* overrumplende pointe. Gudsrigets hemmeligheder kommer mennesket nærmere, end det er sig selv, når lignelsens pointe åbner eller overmander tilhøreren indefra. Lignelsens sprog giver et fingerpeg om meningen med den omstridte reformatoriske tese om nådens 'uimodståelighed'. Man afvæbnes, ligesom man overmandes i latteren.

subjekt er herre over meningen. Metaforens momentane kontroltab eksemplificerer således den fornyelse, som Luther forbinder med troens sprog og følelse.

Ricœurs idé om en frihedens poetik har en tilsvarende antydet eller skyagtig karakter. Hermed tænkes ikke kun på de poetologiske overvejelser, som Ricœur har udfoldet i rigt mål, men mere specifikt på det begreb om viljens eller frihedens 'poetik', som han kun har antydet. Ricœur knytter her til ved Schellings åbenbaringsfilosofi. Dette tema optræder mest vedholdende i marginen til værket *Viljens filosofi*, hvor Ricœur giver nogle fingerpeg om en viljens 'poetik'.⁸² Poetikken er ikke en fænomenologisk analyse af viljen eller af fejlbarligheden, men den er heller ikke identisk med den symbol- og mytehermeneutik, der udfoldes i *La symbolique du mal*. Ved frihedens poetik er det oplagt at tænke på attestationen af en universel sandhedsbegivenhed, der retfærdiggør det, der menneskeligt set ikke kan retfærdiggøres.⁸³ Den således pointerede poetik kalder på en triadisk analyse, der skelner mellem begivenheden og dens imaginære og symbolske repræsentationer. Attestationens hermeneutik er således ikke alene et spil mellem imaginære variationer over en given symbolsk orden. I en rendyrket fænomenologisk reception risikerer *begivenheden* at blive domesticeret af repræsentationens (narrative) orden, og dermed forflygtiges det eskatologiske moment, afgørelsen, der netop skal understreges med den bibelske åbenbaringskategori som *det reelle*.

Den eskatologiske begivenhedspoetik medfører en afmytologisering af mytens symbolske orden, som har en parallel i Freuds metapsykologi. J. Lacan understreger således sammenhængen mellem Freuds psykoanalyse og den jødiske skrifttradition. Lacan anfører, at Freuds teori om monoteismen i *Der Mann Moses* kan læses som en jødisk *midrasj*: "Mon ikke det er, fordi efter tilbagekomsten fra Babylon er jøden den, der kan læse, dvs. han tager med

⁸² Jvf. f.eks. Ricœur: *Philosophie de la volonté* 1, 32, og *Philosophie de la volonté* 2, 12, 311, note 1.

⁸³ Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 109.

bogstavet afstand fra sin tale, og finder dér det interval, hvori han kan spille med sin tydning [...].”⁸⁴ Bibelen er ikke en myte, men er for jøden et spillerum for fortolkning, der er særegent for det historiske, der aldrig har kendt myten.⁸⁵ Denne tese får ifølge Lacan en forstærket betydning i lyset af træk ved den semitiske sprogmodel og det hermed sammenhængende tankesæt.

Psykoanalyse og navnets teologi

I sit seminar *Introductions aux Noms-du-Père* (1963) tematiserer Lacan den symbolske orden ud fra faderfiguren i en jødisk-kristen kontekst, hvor *navnet* er tabuiseret. Myten om fadermordet forskyder sig her som fantasmer om den urforbrydelse, der ifølge Freud indstifter den symbolske orden. Isaaks ofring (1 Mos 22) manifesterer heroverfor *det reelle* (umulige). De tre ordner eller stadier er alle organiseret omkring *kastraktionsangsten*, der bl.a. indiceres i religiøse omskærelsesriter.⁸⁶ Dette er ifølge Lacan afgørende for begærets opdragelse og skæbne.⁸⁷ Kastraktionsangsten angår nærmere bestemt den negation eller intethed, der konstituerer subjektiviteten, idet angsten manifesterer sig i det imaginære. J.-A. Miller peger på en sammenhæng mellem fadernavnet og de tre ISR-ordner. De tre ordner er navne for den subjektfunktion, der i den kristne treenighedslære benævnes som Fader, Søn og Ånd.⁸⁸ Den treenige Guds navn er således for den kristne tradition svaret

⁸⁴ J. Lacan: *Radio – Fjernsyn*, 41f. Teksten er genudgivet i Lacan: ”Radiophonie”, i Lacan: *Autres écrits*.

⁸⁵ ”For dette folk, der har Bogen – den eneste, der kan hævde, den er historisk, fordi den aldrig fremfører nogen myte – repræsenterer Midrasj faktisk en tilgang, som den moderne historiske kritik godt kan være blot en degeneration af.” *Ibid.*

⁸⁶ *Op. cit.*, 26. Jvf. S. Freud: ”32. Vorlesung”, i Freud: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einleitung in die Psychoanalyse. Studienausgabe I*.

⁸⁷ Lacan anfører La Rochefoucaulds bemærkning om at få ville opleve kærligheden, hvis de ikke havde fået dens veje og midler forklaret af andre. *Op. cit.*, 71, 75.

⁸⁸ Lacan: ”Le symbolique, l’imaginaire et le réel”, i Lacan: *Des noms-du-père*, 8, 76ff.

på navnets hemmelighed, ikke-navnet: 'jeg er den, jeg er' (2 Mos 3, 14) i den gammeltestamentlige og jødiske kontekst. Psykoanalysen bevæger sig mellem disse to poler og er i Freuds sene skrifter konciperet som en slags psykoteologi.⁸⁹

Ph. Stoellger foreslår en lignende fortolkning, når han bestemmer *det reelles* hhv. *imaginære*, *symbolske* og *reelle* fremtræden som en omskrivning af treenighedens benævnelse af den guddommelige transcendens. Navnet er hemmeligt, glemt og udsigeligt, men ikke desto mindre kan man tale om det fortrængtes tilbagevenden som en navnets 'emergens'.⁹⁰ Navnets *emergens* viser hen til hændelsesaspektet ved navnets teologi. Navnet kan være kendt, men uden mening, og derfor skal transcendensen, der værnes af navnets teologi i den bibelske og jødiske tradition, genopdages inden for kristendommen, der i en vis forstand kender Guds navne (alt for godt).⁹¹

For den nutidige forståelse heraf kan Lacans begrebstriade således være til hjælp. Lacans læsninger af faderfiguren og navnets teologi kan tilvejebringe en fremmedgørelse af teologiens velkendte, men ofte ikke erkendte forestillinger og begreber. Treenighedens "*reelt* reelle" fremtræden anskues således af Stoellger som den, der taler i den brændende tornebusk, uden at

⁸⁹ Lacan trækker både på kristne trinitariske (Augustin) og jødiske fortolkningstraditioner. Freuds 'midrasj' over Moses' tomme grav er for Lacan en pendant til Hegels meditation over Kristi tomme grav. I sit efterord dedikerer udgiveren, Lacans svigersøn, J.-A. Miller, teksten, *Des noms-du-père*, til sin nyligt afdøde far, der blev begravet i overensstemmelse med det jødiske ritual. *Op. cit.*, 107f.

⁹⁰ G. Bader har fremdraget navnets teologi i Luthers salmeforelæsning (1519) og i moderne jødisk religionsfilosofi fra Rosenzeig til Derrida. Jvf. G. Bader: *Die Emergenz des Namens*, 22-41.

⁹¹ Luther deler ikke fascinationen af navnets teologi hos samtidens nyplatonikere (Cusanus) og kabbalister. Ikke desto mindre vier han en ekskurs til emnet i sin salmeforeslæsning. Ekskursen presser sig ind i udlægningen af Salme 5, 12 som en *emergens* i Luthers egen læsning, der forudsætter, at Guds navn er åbenbart som treenigheden. Jvf. Luther: WA 5, 184, 4-191,11, af udgivere overskrevet *De nomine dei tetragrammaton*.

fortæres af ilden ('det umulige' hos Lacan). Det '*symbolsk reelle*' ville være Sønnen som Faderens sproggestalt, og Ånden kunne i sin både imaginære og reelle præsens gælde som det '*imaginært reelle*'.⁹²

Psykoanalyse og filosofi

Forholdet mellem psykoanalyse og filosofi er et prekært spørgsmål for Lacan, der hverken antager, at psykoanalysen er videnskab eller filosofi, men en klinisk erfaring, som teorien reflekterer over.⁹³ Ikke desto mindre peger han selv på interdisciplinære korridorer mellem religionen, teologien (Augustin) og psykoanalysen.⁹⁴ Lacans reservation over for filosofien går på dens forsøg at videnskabeliggøre eller normalisere det psykoanalytiske felt som en del af filosofien. I den sammenhæng anser han formentlig Hegel for at være anti-filosof. Hans skepsis over for hermeneutikken går på, at den er en *søgen*, mens han selv hævder at *finde* uden at søge. Lacan er i sin egen selvfremsættelse en 'mester', eller rettere Freuds sande 'apostel', der præsenterer mesterens 'dogmatik'.⁹⁵ Hermeneutikken mangler i hans øjne viljen til at være tilsvarende en 'teologisk' autoritet.⁹⁶ Det gør den til en

⁹² Ph. Stoellger: "Das Imaginäre des Todes Jesu. Zur Symbolik zwischen Realem und Imaginären: Eine Variation der 'Symbolik des Todes Jesu'", i Assel, Heinrich og Hans-Christoph Askani: *Sprachgewinn. Festschrift für Günter Bader*, 43.

⁹³ I en tidlig tekst udvikler Lacan ISR-skemaet ud fra faserne i det terapeutiske forløb J.Lacan: "Le symbolique, l'imaginaire et le réel", *Des noms-du-père*, 45-50.

⁹⁴ Jvf. J. Lacan: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 16.

⁹⁵ Lacan spiller på den amerikanske betydning, hvor *fundamentals* går på religiøs fundamentalisme. De fundamentale begreber i psykoanalysen har netop at gøre med de nedre regioner (*dessous, pudendum*), der også er sædet for komikken. *Op. cit.*, 14.

⁹⁶ Denne selvopfattelse har en komisk effekt i "Radiophonie", interviewet med Lacan, når han eksempelvis omtaler sig selv i tredje person. Heri ligger netop en anti-filosofisk pointe, der kan ses på linje med Paulus og Nietzsche, der netop også bruger skamløs selvros som strategisk middel imod persondyrkelse og som i Nietzsches tilfælde skal gøre det let at afvise ham. Også dette er nemlig 'tilrettelagt' i hans tekster som en 'listens godhed'. Jvf. f.eks. Nietzsche: "Warum ich so weise bin", i Nietzsche: *Ecce Homo. Kritische*

endeløs videnskabelig *forsken* eller *søgen*, med mindre den følger Augustins ord om tro og forståelse: du finder mig ikke, hvis du ikke allerede har fundet mig. Psykoanalysen er ganske vist også ifølge Lacan en interpretationskunst eller teknik, men hermeneutikkens bestandige *søgen* efter ny og uudtømmelig mening står i fare for at nedtrampe den betydning, den finder.⁹⁷ Denne kritik er rettet imod Ricœurs Freud-interpretation,⁹⁸ men forekommer uberettiget, eftersom Ricœur ikke foregiver at give afkald på filosofien. Han tænker snarere psykoanalysen på samme måde som teologien, nemlig som før- og anti-filosofiske diskurser i deres egen ret. Lacans kritik rammer ikke desto mindre en fare ved en mindre reflekteret udgave af hermeneutikken. Ricœur har således ingen kategoriske forbehold over for Lacans reformuleringer af Freud. Det fremgår af en tekst om forholdet mellem billedet og sproget i psykoanalysen.⁹⁹ Ricœur er her indforstået med Lacans 'lapidariske' formel, at 'det ubevidste er struktureret som et sprog', men dermed er *sprogfilosofien* ikke udtømt. Lacan reducerer sproget til metafor og metonymi, hvorved han også reducerer sine semiologiske inspirationskilder (Saussure, Jakobson og Lévi-Strauss). Ricœur vil undgå dette ved at kombinere semiologien med bl.a. Chomskys transformativ lingvistik som paradigme for udlægningen af det ubevidste.¹⁰⁰ Ricœur mener samtidig, at Lacans kreative semiologiske læsning af det ubevidste ikke kan påberåbe sig Freud, der med sine energetiske topikker bevarer en form for ekstralingvistisk reference til biologiske livsprocesser og energier (døds- og seksualdrift), der dog for

Studienausgabe 6, 274. For denne forståelse af Nietzsches hyperbler, se W. Stegmaier: "Nietzsches Lehren Nietzsches Zeichen", *Text & Kontext*, nr. 23/1, 2001, 47f, og samme: *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*, 16f.

⁹⁷ Jvf. J. Lacan: "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse", i Lacan, Jacques: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI*, 16.

⁹⁸ *Op. cit.*, 172.

⁹⁹ Jvf. Ricœur: "Image et langage en psychanalyse", i Ricœur: *Écrits et conférences 1. Autour de la Psychanalyse*, 111-138.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, 111f, 119-123.

Ricœur ikke er en ligefrem biologisk realisme, men et vigtigt forbehold over for Lacans tendens til at oversætte den energetiske topik til tegnsystemer.

Attestation, retfærdighed og samvittighed

Som fortsættelse af den foregående diskussion af selvattestationsbegrebet i forbindelse med erindring, psykoanalyse, teologi og fænomenologi følger her en mere overordnet betragtning om *retfærdighedens* status i Ricœurs filosofi som helhed. I forlængelse heraf gives en fremstilling af Ricœurs udlægning af *samvittighedens stemme* ud fra den bibelske profetkaldelsesberetning.

I disse afsnit fremhæves nye aspekter af attestationshermeneutikken, hvor navnlig samvittighed og overbevisning udvikles som modbegreber til mistankens hermeneutik. Ricœurs retfærdighedsbegreb kan karakteriseres som en afvejning af kritik og overbevisning i vanskelige situationer og afgørelser, hvor hverken viden eller sandhed er til rådighed. Ved denne retfærdighedsteori forstår Ricœur en praktisk visdom ('kritisk phronesis'), der reformulerer det etiske sigte på den anden side af den moralske norm og den tragiske konflikt.¹⁰¹

Retfærdighedsbegrebet angår således også forholdet mellem det diskursive og argumentative over for det imaginære og narrative i Ricœurs omgang med historien, psykoanalysen og teologien. Overvejelsen er fremkaldt af Ricœurs ambivalente forhold til Lacan (og omvendt) og til hans position i forbindelse med den såkaldte teologiske vending i fransk fænomenologi. Begge dele giver anledning til at overveje Ricœurs opfattelse af filosofiens rolle og hans måde at udfolde den på, som ikke altid honorerer de forventninger, der stilles fra teologer eller psykoanalytikere, men i stedet giver noget andet, der for Ricœur er filosofiens særlige mulighed eller modgave til den førfilosofiske diskurs.

¹⁰¹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 337ff.

I forhold til psykoanalysen og sprogteorien foretager Ricœur en hermeneutisk transformation af symbolteorien, der respekterer den andethed, som både teologien og psykoanalysen udgør for en hermeneutisk filosofi, der ikke ønsker at være hverken en *teologisk* hermeneutik eller dogmatik eller en *psykoanalytisk* 'mesterdiskurs', der præsenterer sig som en 'lære'. For Ricœur er Freuds teori snarere indgangen til et nyt kapitel i subjektivitetens historie, som filosofien ikke kan appropriere. Det er nemlig i Freuds konkrete analyser af sig selv og sine patienter, at denne teori har sin største styrke. Ricœur har hverken som filosof eller privatperson praktiseret denne form for analyse. I forhold til psykoanalysen (og teologien) indtager Ricœur snarere rollen som en uvildig tredjepart. Dette aspekt af attestationens hermeneutik kan forstås ud fra en antik opfattelse af *retfærdighed* som erkendelsens dyd.¹⁰² Denne opfattelse af filosofien deler Ricœur med Nietzsche, og, som tidligere omtalt, med Lévinas.¹⁰³ Ricœur henviser således til Lévinas' begreb om 'den tredje' som 'retfærdighedens mester'.¹⁰⁴ Ricœur betoner hermed, at også Lévinas' etik skal forstås ud fra en retfærdighedsteoretisk ramme. Derved mindskes afstanden til både Nietzsches moralfilosofi og til Hegels *Retsfilosofi*. Hos den sidstnævnte udgør anerkendelsesmotivet den tilbageholdte lidenskab eller patos, som Hegel tager op med dommerens og rettens *distance*.¹⁰⁵ Tilsvarende er man heller ikke ifølge Lévinas 'dus' med den Anden.¹⁰⁶ Lévinas er repræsentant for en filosofi 'uden sandhed', der ifølge Stegmaier indledes

¹⁰² Jvf. Ricœur: *Le juste* I-II.

¹⁰³ Jvf. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 235.

¹⁰⁴ "Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice." Jvf. Lévinas: *Totalité et Infini*, 234, eller: "La relation avec autrui – c'est-à-dire la justice", *op. cit.*, 89. Om forholdet mellem *sandhed* og retfærdighed, se *op. cit.*, 80-108. Se tillige Ricœur: "Autrement dit. Letiers et la justice" i *Autrement*, 19-39.

¹⁰⁵ Navnlig 'Fortalen' til retsfilosofien lader denne patos skinne igennem med bl.a. henvisning til Luther og afvisningen af en halv filosofi, der hverken er kold eller varm. Jvf. Hegel: "Vorrede", i Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 19ff, 26ff.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, 64.

med Nietzsche, og hvor retfærdighed som sandfærdighed bliver erkendelsens dyd, der her træder i stedet for stærkere metafysiske sandhedsteorier.

Nietzsches navn for denne retfærdighedsteori er 'distancens patos'.¹⁰⁷

Hos Nietzsche er denne retfærdighedsetos ifølge Stegmaier et andet ord for *ånd*, der betegner den fornemmes omgang med hhv. moralens godt/ondt og den før moralske distinktion stærk/svag.¹⁰⁸ Nietzsches retfærdighedsmoral sammenfattes af Stegmaier som en moral til omgang med andres moralske eller før moralske værdier. Retfærdigheden består i at forstå og acceptere de forskellige livsbetingelser, der betinger, at stærke og svage har forskellige værdier. Den er således en retfærdiggørelse af uretfærdighed, ens egen såvel som andres, og derved bliver den beslægtet med den paulinske agapeetik, der hævder, at 'alt er tilladt, men ikke alt gavner'.¹⁰⁹

Omstillingen fra teoretisk metafysik til retfærdighed foregribes imidlertid allerede med Kants begreb om erkendelse som 'transcendental deduktion' af forstandens kategorier, hvor deduktionsbegrebet er overtaget fra en retsvidenskabelig terminologi. Kants deduktion er således netop modellen for Ricœurs filosofiske antropologi og for hans myteteori i anden del af *Philosophie de la volonté*. Med begrebstriaden 'negativitet', 'begrænsning' og 'urbekræftelse' gælder det således om at *retfærdiggøre* en filosofisk diskurs om

¹⁰⁷ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe* 5, 2. Abhandlung, §11, 310f. Retfærdighedens uvildige blik forbindes med *distancens pathos* som en metamoralsk omgang med moralen. W. Stegmaier har fremhævet den retsfilosofiske ramme som en helhedstolkning for Nietzsches moralfilosofi. Jvf. W. Stegmaier: "Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit", *Nietzsche Studien*, nr. 14, 1985, 69-95. I §§ 1-2 i *Moralgenealogiens* 2. afhandling, beskriver Nietzsche således 'løftet' som et spørgsmål om *tilladelse*, og således ikke som et moralsk imperativ. Stegmaier fremhæver den affektive dimension (*pathos*) i Nietzsches retfærdighedsbegreb. Jvf. W. Stegmaier: *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*, 100ff.

¹⁰⁸ Se, "Moral in der Perspektive des Geistes", *op. cit.*, 23ff.

¹⁰⁹ Jvf. D. Havemann: "'Einer trage die Last des Anderen.' Perspektiven für ein nicht-moralisches Christentum aus der paulinischen Rechtfertigungslehre", i Havemann: *Der 'Apostel der Rache'*. *Nietzsches Paulusdeutung*, 261-283.

den menneskelige væren som et almengyldigt erfaringsfelt. Tilsvarende konciperes symbol- og myte-hermeneutikken som en transcendental deduktion, der skal gøre erfaringer af fejlen, skyld og endelighed tilgængelige for en almengyldig filosofisk diskurs. Den filosofiske retfærdiggørelse heraf skal godtgøre, at erfaringer af urenhed, synd og skyld er universelle menneskelige erfaringer, der kun er tilgængelige gennem symbolets og mytens indirekte diskurser, men at disse flertydige symbolske formidlinger samtidig tillader en filosofisk refleksion, kritik og dialektik, der baner vej for en anden umiddelbarhed.¹¹⁰

Disse retfærdighedsteoretiske perspektiver har betydning for Ricœurs debat med P. Kemp om forholdet mellem fortælling, imagination og etik.¹¹¹ Ricœur vil ikke lade fortællingerne være et sidste grundlag for retfærdighedens regel, men kun én af dens formidlinger. Ricœur fastholder således deontologiens universalitet hos Kant, Lévinas, Rawls og Habermas som kritisk norm for sin egen dydsetiske reformulering af Aristoteles. Retfærdigheden er her en tværgående universel dyd, der som den rette midte mellem to ekstremer forbinder den proportionale retfærdighed med det kategoriske imperativs universalitet.¹¹² Retfærdighedens sidstebegrundelse er således ikke fortællingen, men snarere den ansvarlighedsfordring, som Lévinas individualiserer med den andens ansigt, og som besvares med løftet: *Me voici!* Løfte og ansvarlighed mødes her i fordringens uformidlede uendelighed. I den teleologiske etik spiller fortælling og imagination ganske vist en vigtig rolle

¹¹⁰ Jvf. Ricœur: *Philosophie de la volonté* 2, 149-157, 310-312, 486-488.

¹¹¹ Deontologien forudsætter ifølge Kemp en grundfortælling, nærmere bestemt et begreb om *verdenshistorien*, der giver mening til begrebet om det universelle, hvad Ricœur som nævnt er tøvende overfor. Jvf. P. Kemp: "Le fondement de l'éthique vu à travers l'éthique du siècle de Ricœur", *Paul Ricœur. Revue de Métaphysique et de Morale* 2, Avril 2006, 183. Der henvises her til den forudgående debat Kemp: "Ethics and narrativity", i Lewis E. Hahn (red.): *The Philosophy of Paul Ricœur*, 371-394, og Ricœur: "Reply to Peter Kemp", *op. cit.*, 395-398.

¹¹² Ricœur. *Soi même comme un autre*, 238ff.

som formidling af det gode liv som ønske, livsplan og eksistentielt projekt. Denne etik er imidlertid indrammet af et retfærdighedsteoretisk metaperspektiv, der tager kritisk udgangspunkt i Hegels *Retsfilosofi*. Rettens sociale sfærer tænkes eksempelvis i *Parcours de la reconnaissance* ud fra anerkendelsen som hhv. kamp og gave, hvor lighed og ulighed bringes i spil. Kemp mener heroverfor, at den etiske vision i højere grad, end Ricœur vil gå med til, bør ses i lyset af narrative formidlinger af det gode liv.¹¹³ Omvendt gives der ganske vist også ifølge Kemp ikke-narrative afsæt for moralen som erfaringer af mødet, ondskab, uret og kamp. Argumentet er imidlertid, at også den deontologiske test af etikken i sidste ende har en narrativ begrundelse, nemlig i form af et begreb om *verdenshistorien*. Verdenshistorien er en slags metafortælling, der begrundet deontologiens begreb om universalitet (menneskeheden), der hos Kant går på begreber som 'fornuftsvæsener', der her tænkes apriorisk og uden 'verdenshistorisk kostume' (Kierkegaard).¹¹⁴

Denne debat har vigtige perspektiver for historikeren, der ifølge Ricœur skal tilstræbe en upartiskhed, som hverken dommeren eller borgeren kan have.¹¹⁵ Historikeren skal som en slags stedfortræder for fortiden bestræbe sig på at aflægge *vidnesbyrd om, hvad der var tilfældet*, men så vidt muligt afstå fra at dømme. Han skal således være retfærdig også over for uretfærdigheden.¹¹⁶ Denne retfærdighedens askese forstået som en 'distancens patos' hører med til vidnesbyrdets hermeneutik og er et modtræk til teser om, at historikeren med sine fortællinger kan konstruere historien eller nægte dens virkelighed efter forgodtbefindende. Det er punktet, hvor imaginationen og attestationsens veje skilles, og som er et hovedanliggende i Ricœurs teori om forholdet

¹¹³ Jvf. Kemp: "Narrative Ethics and Moral Law", i Wall, Schweiker og Hall (red.): *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, 40.

¹¹⁴ *Op. cit.*, 43.

¹¹⁵ Jvf. Kemp: *Praktisk visdom*, 100f.

¹¹⁶ Jvf. Ricœur: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, 44.

mellem imagination og erindring. Billedet og fortællingen spiller en vigtig rolle for begge. Billedet (*eikân*) forleder som nævnt til at underkende det i historien og fortiden, der ikke lader sig repræsentere gennem fantasien, og som kræver en kritik af analogien og fantasien.¹¹⁷

Selvattestation og samvittighed – det stævnede subjekt

Parallelt med den religionsfilosofiske afklaring af åbenbaring og vidnesbyrd udvikler Ricœur attestationens filosofiske og etiske hermeneutik ud fra Freud, Heidegger, Nabert og Lévinas.¹¹⁸ Begrebet attestation spiller hos disse tænkere sammen med samvittigheden og er knyttet til spørgsmålet om selvet som en modalitet af Dasein, nemlig *das Wer des Daseins*.¹¹⁹ Fælles for åbenbaring, samvittighed og vidnesbyrd er, at de indeholder et absolut og oprindeligt forhold til andetheden og eksterioriteten. I Heideggers eksistential udlægning er samvittighedens stemme en sigende tavshed, der kalder Dasein tilbage fra forfaldenheden til *das Man*.¹²⁰ Her tolkes samvittigheden før-moralsk uden transcendens og hverken som den andens (*das Man*) eller som en guddoms røst.¹²¹ Hos Nabert står samvittigheden imidlertid i forhold til vidnesbyrdet om det absolutte i handlinger, personer og begivenheder. Disse åbenbaringer af det absolutte indeholder en transcendens og højdedimension. Samvittigheden bliver herved bundet til en absolut instans uden for og over jeget, uden at dens autonomi tilsidesættes.¹²² Lévinas' begreb om 'la Hauteur' radikaliserer tanken om, at samvittigheden er bundet til en asymmetrisk Anden. Højdedimensionen og eksterioriteten udelukker her, at den legitime urbekræftelse kan være grundet i menneskets autonomi. På

¹¹⁷ *Op. cit.*, 12ff.

¹¹⁸ Ricœur: "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 83ff.

¹¹⁹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 76.

¹²⁰ Jvf. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 27.

¹²¹ Ricœur: "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", 84-89.

¹²² *Op. cit.*, 89-96.

urbekræftelsens plads hos Nabert og Ricœur indsætter Lévinas begrebet *substitution*.¹²³ Selvets stedfortrædende lidelse for den anden er en 'passivitet hinsides passiviteten', hvor selvet bliver moralens gidsel, og således suspenderes urbekræftelsens og selvbestemmelsens selvforhold af etikkenes fordring. Det fordrede selv placeres i en asymmetrisk relation, der udelukker gensidighed, og som helt afmonterer begreber som 'forhold' og 'relation'.

Ricœurs egen position ligger mest på linje med Nabert, men i sin filosofiske analyse af selvet forbliver den andethed, som samvittighedens stemme udgør, åben over for de fortolkninger, som Lévinas, Freud eller Heidegger giver af den. Stemmen kan med Heidegger opfattes som Daseins egen tavse kalden, eller samvittigheden kan opfattes som Freuds overjeg, der repræsenterer urfaderens lov i Ødipuskomplekset og manifesterer sig som 'kastraktionsangst'.¹²⁴ I et teologisk perspektiv kan samvittighedens stemme endelig tolkes som en levende eller fraværende Guds stemme, idet den teologiske tolkning af samvittigheden ikke ligger så langt fra psykoanalysen, som man ved første blik kunne tro. Begge er nemlig på afgørende vis formidlet ad omvejen over bevidsthedens og det ubevidstes semiologiske kvasitekst og indeholder en andethed, der spalter bevidstheden. Den således formidlede og spaltede bevidsthed er ifølge Ricœur forudsat i den bibelske åbenbaring. Åbenbaringens umiddelbarhed er netop fikseret og spaltet ved *skriften* og ikke umiddelbart tilgængelig eller gentagelig i myten eller symbolet. Derfor bliver skriften og ånden (loven og evangeliet) her den afgørende teologiske distinktion. Dette forhold har Ricœur taget op i "Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique".¹²⁵ Oversættelsen af 'convoqué' (*mandaté*)

¹²³ *Op. cit.*, 96-105.

¹²⁴ Det belyses hos Freud med et ord af Hamlet: *Thus conscience makes cowards of us all*. Jvf. Ricœur: "La psychanalyse et la culture contemporaine", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 130.

¹²⁵ Ricœur: "Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique", *Revue de L'Institut Catholique de Paris*, nr. 28, 1988, 88ff.

med *tilsagt* eller *stævnet* angiver netop den juridiske betydningsnuance i det franske udtryk.¹²⁶ Ifølge tesen om omvejen over traditionens tekster giver kaldstankens genealogiske betydningsvidde et modspil til en umiddelbar forståelse af samvittigheden som en indre stemme.

Gennem den 'konkrete refleksion' heraf opnås bl.a. en afpsykologisering og formalisering af refleksionen over begreber som *moral*, *samvittighed*, *anerkendelse*, *person* og *selv* i et teologisk såvel som filosofisk perspektiv. Samvittigheden forstås som det svarende subjekts respons på fordringen forstået som en ubestemt *stemme*, der tager skikkelse i de forskellige kontekster og 'konteksturer', hvori Ricœur ser den bibelske profetkaldelsesberetnings virkningshistorie. Metoden rummer et moment af tilrettelæggelse og typificering, der ikke påberåber sig historisk empirisk autenticitet, da der netop er tale om bevidsthedsfigurer, der gør sig gældende i nutiden som fantasmer og symboler. Denne pointe deler Ricœurs hermeneutik med Nietzsche eller Freuds 'konstruktioner' af myter om subjektets og moralens genealogi og arkæologi.

Kaldstanken forskydes således i den paulinske teologi ud fra Kristus som urbilledet. Troens mulighed bliver på den baggrund at vide sig i overensstemmelse med Kristusbilledet, og at have den gode samvittighed som en foræring. Den gode samvittighed bliver herved en paradoksal 'væren i Kristus' og ikke en harmonisk selvbevidsthed, der hviler i sig selv eller blot i sin 'absolutte afhængighed' af Gud som en spinozistisk værensgrund. Den gode samvittighed som en skænket væren er en konsekvens af retfærdiggørelsen i Kristustroen.¹²⁷

Ricœurs samvittighedsanalyse er et modtræk til antagelser af en mere umiddelbar korrelation – *sine textu* – mellem samvittighedens *indre* stemme og Guds ydre ord, som han kritiseres hos G. Ebeling.¹²⁸ Ebeling og Guds-ord-

¹²⁶ Jvf. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 36, note 1.

¹²⁷ Ricœur: "Le sujet convoqué", 98.

¹²⁸ *Op. cit.*, 96f.

teologien betoner mundtligheden og den indre berørthed. Derved trækkes en luthersk forståelse af samvittigheden i retning af et problematisk nærværs-metafysisk begreb om samvittigheden som autenticitetens ufejlbarlige indre stemme, der også kendes fra Rousseau. Ricœur vil imødegå inderliggørelsen af selvet som en indre stemme, når han i stedet fremdrager samvittighedsbegrebets baggrund i den bibelske profetkaldelsesberetning. Her er selvets ansvarlighed nemlig konstitueret ved en andens stemme, der taler gennem profeten gennem en ydre tvang. Dette illustreres af fortællingen om Bileam og hans æsel, der kan tænkes at være referencen for Nietzsches beskrivelse af sig selv som 'anti-æsel'.¹²⁹ De klassiske profetkaldelsesberetninger (Amos, Hosea, Jesaja etc.) repræsenterer en andethedens 'skole', der har afgørende betydning for åbenbaringsideens videre skæbne.¹³⁰ Idet profeten Amos gennem Jahves ord udskilles fra sin hverdag og selvforståelse som fårehyrde, får han gennem kaldet en bevidsthed om at handle under tvang fra en overlegen autoritet (Jahves ord/hånd). I den bibelske forståelse af Jahves ord sondres der mellem dette ord (løvebrølet) og profetens egne ord, som bevidner og udlægger Jahveordet. Andre steder er Jahve-ordet hallucinationer, vision eller audition, der også kan være ord eller sætninger. Med den moderne eksegeses præciseringer af genren åbnes for et spillerum for kritik og fortolkning, der forstærkes med den skriftlige fiksering af Jahveordet og profetkaldelsesberetningen. Ricœur kritiserer ikke bare den eksistensteologiske forkortelse gudsordet, der ser bort fra skriftens problematik. Han retter en tilsvarende kritik mod ortodoksiens teorier om verbalinspiration, der gør profetorakelets formel "Så siger Herren..." til hele skriftens fortegn.¹³¹ Denne position nivellerer nemlig også den særlige åbenbaringshermeneutik,

¹²⁹ Jvf. Nietzsche: *Ecce Homo. Kritische Studienausgabe* 6, 302.

¹³⁰ Titlen "À l'école des récits de vocation prophétique" indeholder en diskret allusion til Ricœurs Husserlbog, *A l'école de la phénoménologie*.

¹³¹ Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", i Ricœur, Paul et al. (red.): *La révélation*, 16-18.

der får sin betydning fra spillet mellem profetoraklet og en række andre herfra forskellige bibelske diskurser, der kan analyseres ud fra diskursive træk og genremæssige egenskaber. Sådanne fremgangsmåder gør talen om skriften og ordet til andet end fikse ideer. Ricœur vil heroverfor placerer Jahveoraklet og kaldelsesberetningerne i deres intertekstuelle 'Sitz im Wort', der samtidig frigør blikket fra interessen i rekonstruktionen af disse teksters oprindelige 'Sitz im Leben'. Det intertekstuelle perspektiv betyder, at åbenbaringsidéen får en polyfon betydningsvidde, der ikke kun forstås som et direkte profetorakel, men også indirekte som visdom, epos, torabelæring, klage- og lovsang. Transcendensen anråbes og benævnes således anderledes i fortælling, visdom, klage- og lovsange, uden at navnets hemmelighed ophæves. Alt dette falder bort i ortodoksiens mekaniske verbalinspirations-teorier, og heroverfor forbliver den historisk kritiske eksegeses tålmodige arbejde med teksternes 'Sitz im Leben' en nødvendig betingelse for en kvalificeret hermeneutisk aktualisering, der hverken ønsker at falde tilbage i en oral, mytisk fundamentalisme eller at leve på en udvandet skriftfundamentalisme.

Kaldsbevidsthedens genealogi udgår altså fra profetkaldelsesberetningen, men dens videre skæbne kan opridses gennem angivelse af dens virknings-historiske nedslagpunkter. Profetens individuelle kaldsbevidsthed transformeres således ifølge Ricœurs skitse i den eftereksilske jødiske religion til en kollektiv bevidsthed om at være et udvalgt folk, der skiller sig ud ved at være kaldet af Jahve. Det næste vigtige nedslagpunkt er den paulinske kristologi, hvor kaldsbevidstheden gives en kristen udformning. Med sin omvendelse ændrer Paulus sin selvforståelse fra at være under loven til at være under eller i Kristus, idet denne relation fortsat er asymmetrisk og afhængig.¹³² Dette forhold reformuleres i Augustins forståelse af Kristus som den 'indre lærer', der ikke som den sokratiske lærer blot har majeutisk betydning, men

¹³² Ricœur: "Le sujet convoqué", 89f.

forbliver den kristnes relation til Kristus som en uendelig gæld.¹³³ Med reformationen og pietismen bliver den bibelske kaldsbevidsthed sekulariseret i form af det ideal om 'affirmation af hverdagen', af livet i kald og stand, som her sætter sig igennem ud fra tanken om den principielle ligeværdighed over for Gud mellem lægfolk og præster, adel og bønder.¹³⁴ Den protestantiske kaldsetik ligger således ifølge Nietzsche og M. Weber til grund for en sekulariseret forståelse af *arbejdet* som selve livets mening, der imidlertid har glemt kaldstankens bibelske genealogi. Samvittigheden fremstår her som en tvetydig instans, en permanent dårlig samvittighed, der dulmes med arbejde eller med en overdreven tro på sandhed, viden og sandhedssøgen. Dette kan betragtes som en sekulariseret pelagianisme, der gennemsyrrer moderne organisationskulturer som paroler om ledelse og selvledelse. Den omsiggribende tro på ledelse, selvkontrol og regulering skærper blikket for, hvad Augustin brugte mange år på at bekæmpe, og som mange i dag hylder som uomgængelige 'kristne' værdier. Augustins arvesyndsbegreb som partielt er blevet taget op af Nietzsche og Freud er i det lys mere aktuelt end nogensinde, hvis man ønsker at problematisere nutidens sociale selvfølgeligheder. Nietzsche og Weber finder således navnlig i den videnskabelige forskertype en moderne udløber af det kristne sandfærdighedsideal. For den kristne selvforståelse gælder det derfor ifølge Ricœur om at kunne udskille det i samvittighedens kalden, der er i overensstemmelse med Kristusbilledet, fra forståelsen af samvittighed som en kristen dyd, et sekulariseret 'dispositiv', der er gået amok. Den rette 'kristomorfe' forståelse af samvittigheden finder Ricœur i Paulus' ord om den *gode* samvittighed, med hvilken han har sat livet på spil, handlet og levet på trods af alle genvordigheder. Udlægningen af profetkaldelsesberetningen som samvittighedens genealogi gør det ifølge Ricœur muligt at forstå Paulus som Hamlets broder. Hamlets udbrud "Oh, my prophetic soul!" får nemlig herved en mere bogstavelig bibelsk

¹³³ *Op. cit.*, 90ff.

¹³⁴ Jvf. Ch. Taylor: *Sources of the Self*, 211ff.

betydning, der indskriver sig i kaldsbevidsthedens genealogi.¹³⁵ Denne intertekstuelle analyse af samvittigheden forudsætter en triadisk forståelse af det bibelske ord og af personbegrebet, som kan vendes imod en forkortet binær forståelse af dialogen og gudsforholdet, der underbestemmer den rolle, sproget her spiller som skrift, kommunikation og tegn.

Dette kan understreges med M. Pötners semiotiske udlægning af 1. Kor. 1, 4-4, 21.¹³⁶ Ordet om korset' som 'Guds kraft (*dynamis*) til frelse' forudsætter ifølge Pöttner en mere radikal forståelse af, at menneskets virkelighed er kommunikativ. Pöttner belyser denne tese med E. Fuchs analyse af *samvittighedsklagen*, hvor sprogligheden bliver forudsat.¹³⁷ I samvittighedsklagen anfægtes mennesket i sin grund: hvem er jeg, hvor hører jeg hjemme? I denne klage er der imidlertid ifølge Fuchs en *lytten*, der ikke mere tilhører fortabtheden, og således er mennesket grundlæggende født af sproget, dets klage og bøn er en *passiv handlen*, der udspringer af et sprog, der er gået forud som en underliggende samtale, der også kvalificerer en tien og lytten.

Hermed afsluttes behandlingen af attestationshermeneutikken som erindring, retfærdighed og samvittighed. I det afsluttende hovedafsnit "Transcendens og attestation" vender afhandlingen sig til Ricœurs religionsfilosofi. Her skal attestationsbegrebet tages op i lyset af det bibelske åbenbaringsbegreb, som Ricœur artikulere ud fra Kant, Nabert og Hegel. Attestationshermeneutikkens filosofiske spørgsmål drejer sig for Ricœur om de måder, hvorpå selvet kommer til bevidsthed om sig selv som en foranderlig tidslig væren. I fænomener som *samvittighed*, *ansvar*, *anerkendelse*, *løfte*, *gave*, *erindring* og *tilgivelse* manifesterer selvet sig som et individualiseret

¹³⁵ *Op. cit.*, 99.

¹³⁶ M. Pöttner: *Realität als Kommunikation. Ansätze zur Beschreibung der Grammatik des paulinischen Sprechens in 1. Kor 1,4-4,21 im Blick auf literarische Problematik und Situationsbezug des 1. Korintherbriefes*, 179ff, 111ff.

¹³⁷ *Op. cit.*, 180.

initiativ, der eventuelt består i at modtage, tro eller nære tillid.¹³⁸ Ordet 'gave', *present*, accentuerer på fransk og engelsk spillet mellem at præsentere noget og selv at være nærværende (præsent). Denne dobbeltbetydning forener løftet og erindringen med gaven som forskellige aspekter af anerkendelse og selvanerkendelse. Anerkendelsens akt er følgelig en præsentisk bevidsthed om sig selv (man erindrer *sig*) og en tilsvarende bevidsthed om den anden, eksempelvis i *taknemmelighed*. Dette forudsætter en *kapacitet* til at give, modtage, erindre og love, som indebærer en selveksposering. Selvudleveringen i disse fænomener sammenfattes med attestationsbegrebet, hvor selvet forlader sig (selv) på en andethed, der også kan bedrage og blive misforstået. Disse selv-attestationserfaringer udgør således en forståelses-horisont for det absoluttes vidnesbyrd som tilgivelse, selvhengivelse og gensidighed.

¹³⁸ Ricœur: *Parcours*, 182-197, 351f.

F. Attestation og transcendens

Kapitel 1.

Attestation og religion

Indledning

Afhandlingens afsluttende hovedafsnit behandler Ricœurs refleksionsteori i sammenhæng med hans religionsfilosofi. Som fremstillet i det foregående udgør *attestationsbegrebet* et tværgående perspektiv, der forbinder selvets ontologi og hermeneutik med spørgsmålet om det absolutte som historisk begivenhed. Det absolutte som historisk begivenhed drejer sig om, hvordan *ideen* om det absolutte kan siges at svare til bestemte historiske erfaringer. Ricœurs religionsfilosofi tages således op i en hermeneutik, der udfoldes på grænsen mellem religionens fænomenologiske, spekulative og teologiske niveauer. Det absolutte er den idé om helhed, lykke og frihed, der ligger i uraffirmationen, og som er den anden side af refleksionens antropologiske negationer og synteser. Som historisk åbenbaring og vidnesbyrd udgør det absolutte heroverfor en mere radikal spaltning eller heteronomi, som Ricœur tematiserer i sin bibelske hermeneutik. Heteronomi og autonomi udfoldes her som et spil mellem retfærdighed og kærlighed inden for *gavens økonomi*, der angiver en afhængighed af en transcendent væren og mening. Gaven og håbet suspenderer autonomien og moralen i form af et radikalt perspektivskift, der er ledemotivet for forståelsen af det absoluttes vidnesbyrd. Mens gavens økonomi navnlig udfoldes i Ricœurs senere værker som *Penser la Bible*, bliver forholdet mellem refleksion og åbenbaring behandlet systematisk i en række tidligere værker og afhandlinger. I de senere værker får temaet en større eksegetisk og fænomenologisk fylde, men den 'hårde' eller uformidlede overgang mellem det absolutte som idé og som historisk erfaring bliver ikke mildnet. Det ondes problem stiller sig i vejen for en mere spekulativ formidling. I det følgende behandles

attestationstemaet overvejende med udgangspunkt i de tidligere tekster, men med udblik til senere reformuleringer og mere fyldige udfoldelser. De systematiske hovedlinjer i Ricœurs religionsfilosofi kan i stikordsform angives med navne som Kant, Hegel, Nabert og Rosenzweig. Det følgende vil gøre rede for Ricœurs læsninger af disse tænkere og for de accenter, Ricœur selv sætter, idet han fremhæver konflikter og peger på oversete perspektiver navnlig i sin læsning af Kant.

Redegørelsen for teologiske og religionsfilosofiske perspektiver i Ricœurs attestationshermeneutik viser hans 'polytetiske' refleksionsmodel i et nyt perspektiv. De to brændpunkter i denne teori blev ovenfor karakteriseret som et spil mellem *akt* og *tegnets* objektivering af akten. Dualiteten rejser derfor spørgsmålet om enheden, der besvares med teorien om uraffirmation og negativitet. I det foregående blev *symbolets* merbetydning angivet som en indirekte formidling af uraffirmationen, der giver en retning for refleksionen, som allerede foregriber en etisk og religionsfilosofisk horisont. I lyset af åbenbaringsreligionen bliver denne almene symbolhermeneutik imidlertid reformuleret og transcenderet. Åbenbaringen defineres nemlig her som 'tegnet for det absolutte'. Det absolutte bliver her taget op som transcendens, begivenhed eller gave, idet Ricœur følger Naberts (posthume) radikaliseringer af sin refleksionsmodel. Ricœur kombinerer imidlertid denne ansats med Hegels religionsfilosofi og med moderne semiotiske og hermeneutiske formidlinger af andetheden, der betoner den historiske hændelse som det afgørende over for refleksionens indre selvkritiske bevægelse. I forlængelse heraf ønsker afhandlingen navnlig at fremhæve implicite *teologiske* perspektiver i Ricœurs religionsfilosofi. Med 'teologi' tænkes her på en refleksion, der tager udgangspunkt i gudsbegrebet, hvad Ricœur ikke gør direkte, men indirekte gennem sin reception af Hegel.

Mens det første kapitel skal dreje sig om Kant og Nabert, er det andet kapitel viet til behandlingen af Ricœurs forståelse af Hegels attestationshermeneutik. I det tredje kapitel rekapituleres Ricœurs hermeneutiske

religions- og refleksionsfilosofi ud fra dialektikken mellem tro og mistanke. Her belyses afhandlingens ontologiske grundtema ud fra spørgsmålet om navnets teologi, der identificerer Gud med væren, over for den johannæiske kærlighedsteologi.

Religion og refleksion

I nærværende kapitel fremhæver afhandlingen hovedsynspunkter i Ricœurs læsninger af især Kant og Nabert. I en række mindre afhandlinger om disse tænkere giver Ricœur en systematisk bestemmelse af sine religionsfilosofiske grundbegreber som det absolutte, det onde, transcendens, håb, forestilling, begreb, åbenbaring, vidnesbyrd etc. Man kan således karakterisere Ricœurs religionsfilosofi som en brydning mellem forskellige inspirationer og motiver. Rosenzweigs reformuleringer af den bibelske tro og Naberts åbenbarings- og attestationshermeneutik er mere nutidige formuleringer af motiver, som Ricœur fremhæver hos Kant og Hegel. Det originale i Ricœurs brug af disse ansatser viser sig navnlig i hans udlægninger af bibelske tekster, der trækker på aktuelle eksegetiske diskussioner, som det imidlertid ikke er muligt at inddrage i afhandlingen.

Fremstillingen drejer sig her overvejende om en principiel behandling af religionen og navnlig af den bibelske åbenbaringsidé. Åbenbaringen repræsenterer en ophøjet andethed, der udfordrer refleksionsfilosofiens krav om gensidighed mellem ligeværdige, autonome subjekter. Denne asymmetri udgør en grænse for en hermeneutisk formidlingsfilosofi. Hos Nabert finder Ricœur således ledetråde for en åbenbaringsfilosofisk 'heteronomi uden afhængighed'. Ifølge denne teori må der skelnes mellem legitim heteronomi og blind underkastelse under religiøse åbenbaringsautoriteter. Den legitime heteronomi præciseres som kærlighed, eksemplificeret ved det nyfødte barns afhængighed af omsorg.¹

¹ Ricœur: *Penser la Bible*, 169.

Omvendt må der også skelnes mellem en autonomi, der påberåber sig en abstrakt universalitet, på den ene side, og den berettigede autonomi på den anden, der ifølge Ricœur kan forenes med en mere grundlæggende afhængighed som et forhold mellem giver, gave og modtager. Ricœur sammenfatter således sin bibelske religionsfilosofi under overskriften 'gavens økonomi', der er inspireret af Rosenzweigs religionsfilosofi. Hermed betegner han et spil mellem heteronomi og autonomi, retfærdighedens gensidighed og *agapens* ensidighed, der kendetegner den bibelske åbenbaring. Gavens heteronomi forstås dels universelt som et tilhørsforhold til væren i form af en bestemt tradition, sprog og gruppe, som den enkelte ikke selv har valgt, dels drejer det sig mere specifikt om den bibelske trosforestilling, hvor transcendensen er formidlet gennem skabelsens, lovens og håbets skematismen, der giver ideen om det eviges fremtræden i tiden en temporal (fortidig, nutidig og fremtidig) foranderlighed.

Religionens traditionelle og aktuelle betydning ligger ifølge Ricœur bl.a. i forestillingerne om væren, mening, kærlighed og retfærdiggørelse, der som en symbolsk orden er kommet den enkelte i forkøbet. Dette hævdes ganske vist også i traditionelle metafysiske fortolkninger af den bibelske tro fra skolastikken til den tyske idealisme, der imidlertid har mistet plausibilitet som metafysisk viden og bevis. Helt grundlæggende afviser Ricœur tanken om, at det onde kan overvindes gennem en rationel forsoning, som den traditionelle metafysik forudsætter. Det ondes problem anfægter forestillingen om gavens økonomi og giverens godhed. Det er derfor vigtigt, at talen om heteronomi og åbenbaring knyttes sammen med en mistænksomhed, der anfægter og tester de prædikater, der tillægges Gud. 'Kriteriologien for det guddommelige' (Nabert) implikerer en sådan kritisk prøvelse af det historiske tegn for det absolutte. Kriteriet for det absolutte er nærmere bestemt ifølge Nabert og Ricœur, at det 'her og nu' rykker det onde op ved roden. Modbegrebet til vidnes-

byrdet er således ikke viden eller absolut viden, men *mistanken*.² En hermeneutisk religionsfilosofi forskyder følgelig den gamle strid om tro og viden til en konflikt mellem vidnesbyrdet/åbenbaringen og mistanken. Modbegrebet til det onde er det eskatologiske håb, der henviser til den bibelske Messias-skikkelse, der for troens implicitte håb har indfriet forjættelsen. I den bibelske udlægning af transcendensen er væren tænkt som gave og relationen til immanensen som kærlighed. I denne 'gavens økonomi' forbindes tanken om Guds uforanderlige væren med en temporal og frelsesøkonomisk differentiering af fortid, nutid og fremtid. Derved får transcendensen (det evige) paradoksalt nok en historie, der knytter den sammen med immanensen i et på en gang gensidigt dialogisk og dissymmetrisk forhold bestemt af stikord som overtrædelse, begivenhed, lidelse, forsoning og befrielse.³

Spillet mellem mistanken og troens hermeneutik har dels denne religionsfilosofiske baggrund i analysen af åbenbarings og vidnesbyrdets hermeneutik hos Nabert, dels er den udfoldet i en moderne filosofihistorisk kontekst. Fænomenologi, dagligsprogsfilosofi og hermeneutik er kendetegnet ved en ikke-religiøs 'tro' på mening og væren, der rystes hos tænkere som Freud, Nietzsche, Marx og Kierkegaard. Mistanken rettes her mod den umiddelbare selvbevidstheds mening og selvfortrolighed, der mistænkes for at være narcissistisk og illusorisk. Ricœur foretager imidlertid ikke en dialektisk syntetisering af mistanken og troen, men gør disse modsatrettede optikker frugtbare for undersøgelsen af den religiøse erfaring og semantik. Forholdet kan beskrives

² Jvf. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 347-351.

³ I sin filosofiske gentænkning af den bibelske åbenbaring er Ricœur navnlig inspireret af F. Rosenzweigs værk *Forløsningens Stjerne*, der taler om skabelsens *evige fortidighed*, åbenbarings *evige nutidighed* og forløsningens *evige fremtidighed*, der under ét forbinder tid og evighed i en poetisk teologisk tænkning. Ricœur: "La 'figure' dans *L'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig", i Ricœur: *Lectures* 3, 63-81.

som et spil mellem en betragtning af første orden, hvor den religiøse diskurs tages op i sympati og indlevelse, over for en perspektiverende betragtning af anden orden.

Religionen står ifølge Ricœur i et særligt forhold til den moderne refleksionsteori. Den jødisk-kristne åbenbaringsreligion kan umiddelbart synes at anfægte refleksionens autonomi, når den lader selvbevidstheden bero på begivenheder i historien (åbenbaringen af det absolutte i hhv. Toraen og Kristusåbenbaringen). Religionsfilosofien er imidlertid ikke blot en regionalhermeneutik, men den drejer sig på en emphatisk måde om subjektivitetens *andet*. Den jødisk-kristne åbenbaring udgør ifølge Ricœur filosofiens *andet* såvel historisk som systematisk. Selve mødet mellem den bibelske og den græske verden konstituerer filosofiens *andet* og giver den en særlig tradition. Dette møde betegnes som et *konkret universale*, der tilhører en kollektiv erindring. Nærheden mellem den hebræiske og den græske kultur er således allerede en tankefigur i den europæiske tradition, der har mærket filosofien med en andethed, også hvor filosofien har lagt afstand til denne tradition. Mødet er konstituerende for Vestens filosofiske erindring, idet den bibelske kilde er filosofiens første 'andet':

[L]a rencontre de la source juive avec l'origine grecque est l'intersection fondamentale et fondatrice de notre culture; la source juive est le premier 'autre' de la philosophie son autre le plus 'proche'; le fait abstraitement contingent de cette rencontre est le destin même de notre existence occidentale.⁴

⁴ Ricœur: *La symbolique du mal*, 182f. I værket *Penser la Bible* bekræftes og uddybes denne overbevisning: "La prééminence des philosophies grecques dans la réception de l'héritage biblique est un fait majeur qui mérite à lui seul qu'on s'y arrête. [...] L'événement de cette rencontre, dès lors qu'il a eu lieu, est devenu le destin constitutif de notre culture. S'il n'est ni à déplorer ni à déconstruire: ce destin désigne une tâche avec laquelle notre réflexion doit se mesurer avec une honnêteté et une

Dette møde har været af grundlæggende filosofisk betydning, der forsat – eksempelvis i Ricœurs egen tænkning – udfolder endnu utænkte potentialer. Ricœur opfatter filosofien som en vekselvirkning med traditionen, og derfor ser han ikke (som Habermas) et absolut brud mellem moderniteten og denne traditions konstitutive møde.⁵

Transcendensbegrebet

Religionen fremviser en spændingsfuld mangfoldighed af forestillinger, praksisser og affekter, der gennemskæres af spørgsmålet om transcendens. Ricœur formulerer dette spørgsmål ud fra den bibelske åbenbaring af Guds *navn* forstået som proklamation. Kerygmaet er her på en uformidlet måde 'retfærdiggørelsen af det, der ikke lader sig retfærdiggøre'. Det ondes problem fremstår således på baggrund af det absolutte som idé og som en bibelsk vision om det ondes eskatologiske overvindelse, der er indeholdt i Kristusbekendelsen. Refleksionen bliver herved stillet over for en blandet eller brudt diskurs, hvor den førfilosofiske forkyndelse sættes i forbindelse med den filosofiske undersøgelse af muligheder. I dette spændingsforhold accentueres et forhold mellem mening og sandhed, der generelt kendetegner Ricœurs refleksionsteori. Som følelse, erindring og forestilling, som traditionelle sociale betydningshorisonter og som mere abstrakte skematiseringer af det absolutte giver religionen stof til en refleksion, der samtidig er nedfæstet i den menneskelige væren som en begærsbestemt åbenhed forstået i en almen eksistentiel, social, psykoanalytisk og metafysisk betydning. Stikord som *genkendelse*, *erindring*, *løfte*, *fortælling*, *gensidig anerkendelse* og *gave* angiver i værket *Parcours de la reconnaissance* forskellige fænomenologiske aspekter, hvori den uafsluttede gentilegnelse af eksistensbegæret tages op som

responsabilité totales." Ricœur og LaCoque: "Préface", i Ricœur og LaCoque: *Penser La Bible*, 16f.

⁵ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 333, note 2.

erfaringer, der konstituerer selvet. Selvet er således en skrøbelig væren-kunnen, en kapacitet, der skal modtages og genbekræftes.⁶ Gentil-egnelsen tænkes at tilfredsstille den forudsatte begærsstruktur, der bestemmer refleksionens bevægelse og retning. Ricœur trækker på en grundstruktur i den tyske idealisme, navnlig i Hegels åndsfilosofi, hvor naturbestemte behov og drifter transformeres til et menneskeligt og socialt begær, der åbner nye spillerum for friheden. Kampen for overlevelse og selvopretholdelse transformeres i denne tænkning til en kamp for og om gensidig anerkendelse.⁷ Ad omvejen over analysen af mening søger den hermeneutiske refleksion således at konkretisere spørgsmålet om sandhed og gyldighed for den enkelte. *Forståelsen* har ifølge Ricœur en grundlæggende betydning for værensbegærets skæbne, og derfor bør refleksionen være en fortolkningsteori, der er konkretiseret ved de ytringer, tegn, symboler og tekster, der vidner om værensbegæret. Det er gennem disse konkrete sproglige ytringer, de mere spekulative sider af religionen bliver væsentlige. Refleksionen gentænker religionens ytringer inden for den uendelige meningshorisont, transcendensen åbner i den bibelske åbenbaringsreligion. På den ene side udvider religionen selv meningshorisonten gennem transcendensbegrebets uendelighed, og på den anden side nybestemmes uendeligheden dels gennem den mosaiske Tora-åbenbaring, dels gennem Kristus-åbenbaringen. I Kristus-begivenheden bliver det gudvelbehagelige menneskes fornedrelse og lidelse det absoluttes endegyldige tegn. Uendeligheden er her både et ubestemt 'og så videre', eksempelvis i den bibelske visdom, hvor intet nyt sker under solen (Prædikeren), og en forventningshorisont for den kommende Gud (Jesaja). Transcendens sætter ganske vist immanensen som endelig og kontingent, men gennem imaginationen udvides spillerummet for, hvad der kan forstås ved trans-

⁶ Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 137-187.

⁷ Jvf. f.eks. *op. cit.*, 158-165.

cendens som det uendeliges enten ubestemte eller bestemte horisont. Omvendt bliver alle forestillinger behæftet med en mangel, nemlig at de er kontingente og foreløbige. Forestillingen peger ud over sig selv til det, der hos Hegel kaldes *begrebet*, og som er tiden, Gud, eller ånden som kognitiv struktur. Men dette hegelske begreb kan Ricœur ikke inddrage direkte, men kun i en hermeneutisk formidlet og forskudt form kan spørgsmålet om det absolutte stilles. Således er Ricœurs religionsfilosofi ikke en *teologi*, men en filosofisk gentænkning af den religiøse bekendelses symbolske og mytiske ytringer. Efter 'afskeden med Hegel' hos Feuerbach, Kierkegaard og Marx, som Ricœur betragter som en filosofihistorisk cæsur, er Gud og den absolutte viden ikke længere til rådighed for religionsfilosofien på samme måde som for Hegel og i de klassiske former for rationel teologi. Men heller ikke som troens 'genstand' i en kristen dogmatisk betydning (treenighedslære) kan religionsfilosofien henvise til Gud som begreb og viden. Troens 'genstand' er et 'absolut faktum', og som sådan unddrager det sig ifølge Kierkegaard viden og sætter et kategorialt skel mellem teologi og filosofi.⁸ Men just denne umulighed eller grænse bliver herefter religionsfilosofiens udgangspunkt som attestationshermeneutik. Religionsfilosofien tager da afsæt i religionens ytringer, symboler, tegn og tekster forstået som udtryk for åndens arbejde med sig selv *vis à vis* det absolutte. Således tematiseres forskellige aspekter og niveauer i spillet mellem religionens mening og spørgsmålet om dens absolutte sandhed. Den post-hegelske religionsfilosofi er henvist til at tænke det absolutte som en hermeneutik, der forudsætter det absoluttes åbenbaring og vidnesbyrd, uden selv som filosofisk videnskab at besidde den absolutte viden, der kan ophæve troen, håbet, følelsen og forestillingen i begrebets skuen af det uendeliges væsen. Således er hermeneutik ikke metafysik,

⁸ Jvf. bestemmelsen af disse begreber i Mellemspillet og Cap V i *Philosophiske Smuler*, 272f., 296f.

heller ikke når det gælder forholdet til det absolutte i religionen. Ricœurs religionsfilosofi er heller ikke en 'frustreret' metafysik, men en udforskning af imaginære meningsdimensioner i navnlig vestlige religiøse semantikker og tankestrukturer, som moderne bibelvidenskab og sprogfilosofi har gjort tilgængelige for den filosofiske eftertanke.

Filosofiske grænsebegreber

Som det tidligere har været behandlet, afgrænser Ricœur i *La symbolique du mal* sin symbolteori og dens plads i en filosofisk antropologi fra den bibelske åbenbaring forstået som vidnesbyrdet om det absolutte. Åbenbaringsbegrebet optræder i dette værk inden for en viljens poetik. Åbenbaring som poetisk-mytisk værensafdækning skematiseres her på denne side af en filosofisk betydningsanalyse uden at ville overskride skellet mellem filosofi og teologi. I to mindre afhandlinger om vidnesbyrdets kategori i Det Nye Testamente (*Johannesevangeliet*) og åbenbaringsideen i Det Gamle Testamente har Ricœur givet en mere systematisk behandling af begreberne åbenbaring og vidnesbyrd som bibelske og semantiske kategorier.⁹ Den refleksionsteoretiske ramme for disse afhandlinger er navnlig Naberts etik og religionsfilosofi, hvor Ricœur finder en nutidig reformulering af motiver hos Kant, Fichte, Hegel og Kierkegaard. Åbenbarings hermeneutik rejser spørgsmålet, hvorvidt vi har ret til at udpege et historisk øjeblik som åbenbaringen af det absolutte. Denne udfordring har fra Lessing og Kierkegaard til Jaspers været opfattet som en skandale, som filosofien må afvise, hvis den vil vedblive med at være filosofi. Afvisningen af den historiske kontingens er således filosofiens mest rodfæstede forsvar for autonomien. Nabert er imidlertid en undtagelse, idet han har forsøgt at integrere vidnesbyrdets kategori i refleksionsfilosofien. De fleste andre

⁹ Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 107-139. Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", i Ricœur, Paul et al. (red.): *La révélation*, 15-54.

har opgivet denne kategori for filosofien og overladt den til troen.¹⁰ I sit posthume værk *Désir de Dieu* (1959) vil Nabert således forene vidnesbyrdets afhængighed med refleksionens autonomi.

I *La symbolique du mal* markerer kristologien som nævnt grænsen mellem filosofi og (kristen) teologi i form af et negativt tegn (chiffer) i den filosofiske antropologi. Teologien forudsætter således kristologien, mens filosofien har den som en grænse for symbolteorien. Faren ved en sammenblanding er, at teologien bliver en kryptofilosofi, der omgærder åbenbaringen med en falsk sikkerhed.¹¹ Det kan begrunde den tilbageholdenhed, som Ricœur overalt udviser over for kristologien og andre dogmatiske begreber. Omvendt er det også vigtigt, at denne grænse ikke bliver opfattet som en steril adskillelse. Det bibelske udgangspunkt ansporer ikke blot tænkningen ved sin mytiske og symbolske tale, men på en særlig måde ved åbenbarings-kategorien, der forbinder det absolutte med bestemte kontingente begivenheder som Sinai- og Kristus-åbenbaringen. Åbenbaringen er således en udfordring for tænkningen ved at være en potenseret begivenhedskategori. Ifølge Nabert kan refleksionsfilosofien lade en tom plads stå åben for denne kategori uden at prisgive filosofien til heteronomien. Åbenbaringens tomme plads har en selvkritisk funktion, som Ricœur konkretiserer og uddyber gennem sin bibelske hermeneutik, uden at kristologiens paradoks afsvækkes. Det fremgår ikke bare af de to nævnte afhandlinger, men denne opfattelse af åbenbaringen som grænse gælder som præmis for hele Ricœurs bibelske hermeneutik. Det er netop en pointe hos Ricœur, at han tager det bibelske vidnesbyrd op som en udfordring til *tanken*, som det fremgår af titlen *Penser la Bible: 'at tænke Bibelen'*. Det gælder også, hvor han selv lader skellet mellem teologi og filosofi være mere flydende. I *La symbolique du mal* udgør kristologien således et ret

¹⁰ Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", i Ricœur, Paul et al. (red.): *La révélation*, 47.

¹¹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 38.

klart skel mellem filosofi og teologi, der drages inden for religionsfilosofien. Ricœur skelner imidlertid også mellem sine religionsfilosofiske og bibelhermeneutiske skrifter på den ene side og rene filosofiske tekster, som han kalder 'agnostiske', på den anden.¹² Med disse sondringer fremlægger Ricœur præmisserne for sine værker såvel over for teologer som over for læsere, der ikke deler hans egen religiøse orientering.¹³ Det betyder imidlertid ikke, at filosofien er afskåret fra det teologiske felt. I *Le conflit des interprétations* kritiseres den gængse sontring mellem *det onde* som religionsfilosofiens tema over for *arvesynden* som teologiens særlige genstandsfelt, "en tant que *relevant* – et non point relevé –, le symbole adamique appartient à une anthropologie philosophique au même titre que tous les autres symboles".¹⁴ Det adamitiske symbols tilhørsforhold til teologien skyldes ikke dets iboende struktur, men "sa relation dans une christologie avec 'l'événement' et 'l'avènement' et l'homme par excellence, le Christ-Jesus".¹⁵ Ethvert symbol, der åbner og afdækker en sandhed om mennesket, falder ind under den filosofiske refleksion, således også begrebet om *arvesynden*.¹⁶

¹² Det fremgår eksempelvis af Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 36.

¹³ Se hertil W. Jeanronds debat med Ricœur, W. Jeanrond: "Hermeneutics and Revelation", *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God*, 42-57, og Ricœurs svar, *op. cit.*, 58-62.

¹⁴ Ricœur: "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 301.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ "[J]e ne tiens donc pas le concept du péché originel pour un thème extérieur à la philosophie, mais au contraire pour un thème qui relève d'une analyse intentionnelle, d'une herméneutique des symboles rationnels dont la tâche est de reconstituer les couches de sens qui se sont sédimentées dans le concept." *Ibid.*

Åbenbaring og autonomi

Bevidsthedsfilosofiens præntention om at være selvkonstituerende anser Ricœur for at være den største hindring for åbenbaringstanken.¹⁷ Det er da kun som følge af en selv fremmedgørelse af magten til at sætte sig selv, at Gud projiceres ud som et fiktivt subjekt, hvortil 'det menneskelige' bliver et prædikat i den antropomorfe forestilling om Gud. Den hermeneutiske bevægelse, som Ricœur forbinder med begreberne åbenbaring og vidnesbyrd, sigter heroverfor mod en omvending (*une conversion*), der er diametralt modsat den feuerbachske tese om projektionen. "Là où la conscience se pose en origine du sens, l'herméneutique opère le 'dessaisissement' de cette prétention."¹⁸ Åbenbaringen og vidnesbyrdet introducerer selvbevidstheden for den historiske kontingens, der omvender dens egologiske præntention. Disse kategorier adskiller sig fra såvel symbolets arketypiske og universelle karakter som fra den tekst-hermeneutiske selvforståelsesmodel og dens litterære begrænsninger. Udtrykket 'tekst' som betegnelse for bevidsthedens andet stammer også fra Nabert.¹⁹ Ideen om tekstens 'verden' og om at forstå sig selv 'foran' teksten urgerer ikke på samme måde den historiske kontingens, der er et afgørende moment ved vidnesbyrdet. Et vidne vælger ikke selv sin 'tekst'. Øjenvidnet inddrages snarere ufrivilligt, når det eksempelvis tilfældigt befinder sig på stedet for en forbrydelse. Det kan ikke ryste begivenhederne af sig, som man lægger en bog fra sig. Det kan have pådraget sig en skæbnsvanger viden, som det helst ville have været foruden. Det irreversible og kontingente sætter kategorien i

¹⁷ "A cet égard, l'idéalisme transcendantal d'un Husserl contient en puissance les mêmes conséquences athéistes que l'idéalisme de la conscience d'un Feuerbach. Si en effet la conscience se pose, elle doit être le 'sujet' et le divin doit être le 'prédicat'." Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", i Ricœur et al. (red.): *La révélation*, 46.

¹⁸ *Op. cit.*, 47.

¹⁹ Jvf. J. Nabert: *Eléments pour une éthique*, 98.

særklasse i forhold til eksempelvis teksten og dens kvasiverden, der ikke på samme måde tilspidser den historiske kontingens' filosofiske problematik. Åbenbarings hermeneutik modsvares derfor *ikke* af en formidling af selvforståelsen ad omvejen over teksten på samme måde, som det ellers er tilfældet i Ricœurs tese om selvbevidstheden som en kvasitekst, der udlægges og gentilegnes – ikke i en totaliserende ophævelse, men som udkast og fragment af en mulig væren, der korresponderer med behovet for livspraktisk orientering. Åbenbarings transcendens unddrager sig denne model. Derfor er Ricœur optaget af i tilslutning til Nabert at udarbejde attestationens særlige kategori, der modsætter sig et fundamentalt træk ved autonomibegrebet, nemlig at autonomien ikke tåler, at bevidsthedens indre bevægelse gøres afhængig af ydre begivenheders kontingens. Spillet mellem åbenbaring og vidnesbyrd intensiverer således en nedbrydning af bevidsthedens 'fæstning', der skal bane vej for en gentilegnelse af selvbevidstheden i en forandret skikkelse, hvor den så alligevel tænkes at være modtagelig for det absoluttes andethed som gave. Vidnesbyrdets kategori føjer således den *historiske* erfaring til *ideerne* om det radikalt onde og om åbenbaringen.

Tegnet for det absolutte (Nabert)

De tegn, åbenbaringsbegivenheden efterlader, kalder på en semiotik eller hermeneutik, der konstituerer et spil mellem det absoluttes begivenhed og benævnelsen af den i den bibelske diskurs. Hertil svarer, at urbekræftelsen og regenerationen udgør håbets horisont for etikken, der bliver en 'håbende stræben'. Det onde forsones ifølge Nabert ved det absoluttes vidnesbyrd om en faktisk overvindelse af det onde, der tilfredsstiller en konkret vilje og et konkret begær.²⁰ Erfaringer af en sådan forsoning er ikke umulige, men betegnes som singulære vidnesbyrd, der er bundet til konkrete historiske personer, situationer,

²⁰ Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 109.

begivenheder og handlinger, der ikke kan lægges til grund for en universel antropologi. Vidnesbyrdet gives her kun som en proklamation af den singulære hændelse som universel sandhed, og rummer således et paradoks. Vidnesbyrdet kan være både faktiske handlinger, hændelser og personer eller *beretninger* om sådanne. I begge tilfælde spiller samvittighed og overbevisning en central rolle, idet vidnet er underlagt en tvang til at tale sandt, der kan sammenlignes med den måde, samvittigheden (som god eller dårlig) nøder eller binder på. Der er her tale om en paradoks struktur, der på samme tid hævder, at urbekræftelsen ikke findes nogen steder, og at vidnesbyrdet om det absolutte ikke desto mindre er en mulig erfaring.²¹ Det 'hårde' moment opblødes med transcendensens passivitet og stedfortrædelse, der indebærer, at det absolutte giver sig selv som gave. Retfærdiggørende handlinger, der giver vished om en virkelig genfødsel (*régénération*), er ifølge Nabert ikke bevidst villede, men overraskende hændelser. Det drejer sig om *andres* vidnesbyrd, personer, der er bedre end os selv. Disse handlinger er lige så kontingente som det ondes krænkelse. I *Essai sur le mal* foregriber Nabert således ifølge Ricœur eksterioritets- og stedfortrædelsestemaet hos Lévinas. Ganske vist optræder 'eksterioritet' ikke som begreb hos Nabert, "mais une fois au moins le mots témoin est prononcé, avec toute sa charge de singularité, de contingence, d'altérité".²² For at gøre retfærdiggørelsesideen plausibel henviser Nabert til lidelsen som gave, "une souffrance gratuitement consentie pour restaurer les chances perdues d'un univers spiritual".²³ Hvad der i dette værk forbliver

²¹ Ricœur: "Emmanuel Lévinas: penseur du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 94.

²² *Op. cit.*, 91. "Ce qui nous est permis, c'est de mesurer la différence entre notre être propre et celui des témoins de l'absolu. Par là, et par là seulement, l'inadéquation de la conscience de soi et de la conscience pure acquiert pour un moi singulier tout son sens, et s'identifie avec impératif le plus secret de son être" (149)." *Ibid.* Citatet er fra Nabert: *Essai sur le mal*, 149.

²³ *Op. cit.*, 91. Citatet henviser til Nabert: *Essai sur le mal*, 144.

antydnet om den stedfortrædende og retfærdiggørende lidelse som det absoluttes vidnesbyrd om sig selv, udfolder Nabert i den 'kriteriologi for det guddommelige', som han opstiller i det tredje afsnit, "Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu" i værket *Le Désir de Dieu*.²⁴ Det absoluttes vidensbyrd attesterer således en overvindelse af det onde, der foregriber helheden. Den hermeneutiske refleksionsfilosofi tænkes her at kunne tage åbenbaringsidéen op uden at overskride den grænse, der er autonomiens universalitetsfordring. Som en vidnesbyrdets hermeneutik kan den tage håbet og det ondes skematismen op i fænomenologiske, dialektiske og kritiske perspektiver, og således udøve en 'kriteriologisk' test af det absoluttes 'navne', betydninger og prædikater. Kritikken rettes imod falske forsoninger, patologiske (ideologiske) forvrængninger af håbet og således fastholdes håbets uendelighed som et autentisk træk i Ricœurs antropologi og religionsfilosofi. Dette motiv grunder ikke bare i Kants religionsfilosofi, men i en forståelse af den bibelske tro som en eskatologisk vision om helhed og evighed.²⁵ Fremtidigheden og det radikale håb angiver retningen for forståelsen af gavens økonomi. Den eskatologiske tro rummer en fremtidsåbenhed over for filosofiske systemer, der totaliserer væren *uden* dette eskatologiske forbehold.²⁶ Over for 'det, der ikke kan retfærdiggøres', nødsages

²⁴ Værket blev udgivet i 1966 med forord af Ricœur: "Préface à *Le Désir de Dieu*", i Ricœur: *Lectures 2*, 253f.

²⁵ Jvf. Ricœur: "Le mythe 'Adamique' et la vision 'eschatologique' de l'histoire", i Ricœur: *Symbolique du mal*, 374ff.

²⁶ Derved krænkes en forventningsdimension, der også truer med at deformere forholdet til historien og skabelsen, idet Guds væren ikke bliver forstået som en begivenhed (en 'kommen' til verden), men alene som det værendes værensmagt. Rosenzweigs religionsfilosofi er et opgør med den systemtænkning, han finder i den traditionelle metafysik og den tyske idealisme, idet han her er inspireret af Kierkegaard og Nietzsche. Jvf. f.eks. Ricœur: *Penser la Bible*, 170f.

filosofien derfor til at forholde sig indirekte til helhedsfordringen gennem symboler for det onde.²⁷

Vidensbegæret udgør imidlertid en stadig fristelse til at overskride tærsklen fra attestationen til teodicéen forstået som en rationel retfærdiggørelse af den herskende (ontologiske) orden. Det bliver for Ricœur konsekvensen af Hegels tvetydige begreb om den absolutte viden. Med accentueringen af det etiske og håbet markerer Ricœur en grænse over for den eufemisering af det ondes problem, som han anklager Hegel og hele den onto-teologiske tradition for at tillade. Viden og vidnesbyrd kan ikke forsones: "Entre la philosophie du savoir absolu et l'herméneutique du témoignage, il faut choisir."²⁸

Vidnesbyrdets sublimitet – afhængighed uden heteronomi

Vidnesbyrdets kategori kan tillige formuleres som en grænse for Kants begreb om den moralske fornuft, mens dets strukturer ikke desto mindre udarbejdes i tilknytning til hans tredje kritik, *Kritik der Urteilkraft*, og til Kants religionsfilosofi. Det moralsk sublime overgås nemlig ifølge Ricœur af vidnesbyrdets sublimitet. Refleksionen kan i denne kategori kun forholde sig kritisk og fragmenteret, og således indeholder vidnesbyrdet et modtræk til den teoretiske anskuelse forstået som refleksionens hvilepunkt.²⁹ Vidnesbyrdets særlige 'dømmekraft' (kriteriologi) beror

²⁷ "[L]’aveu du mal attend, pour notre régénération, plus que des exemples de sublimité; il attend des paroles et surtout des actions qui seraient des actions absolues, en ce sens que la racine de l’injustifiable ne serait manifestement et visiblement extirpée." Jvf. Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 109. Jvf. tillige Ricœur: "Emmanuel Lévinas: penseur du témoignage", i *op. cit.*, 90.

²⁸ Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 139.

²⁹ "Il n’y a pas d’intuition unitive, pas de savoir absolu dans lequel la conscience prendrait à la fois conscience de l’absolu et de soi-même. La prise de conscience ne peut que se détailler, s’éparpiller, dans des prédicats, les prédicats du divin." Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", 133.

således ikke på viden, men på grænsebegreber som 'l'injustifiable' og på erfaringer af sublimitet som eksempelvis det gudvelbehagelige menneske.³⁰ Vidnesbyrdets hermeneutik tilstræber at forene sådanne *erfaringer* af det absolutte med refleksionens *idé* om det absolutte ikke som korrelation, men som bekendelse til og bevidnelse af det absolutte som en asymmetrisk ophøjet anden. Vidnesbyrdet om det absolutte adskiller sig følgelig fra erfaringerne af det *moralsk* sublime hos Kant. Hverken den moralske orden eller agtelsen for loven formår nemlig ifølge Nabert at retfærdiggøre det onde. Det radikalt onde er således heller ikke ifølge Kant det *absolutte* onde, der ville være en dæmonisering af mennesket.³¹ Mens det radikalt onde er den bevidste og vilde ombytning af tilbøjelighedens subjektive maksime med morallovens objektive bud, er det absolutte onde snarere det tema, som tages op i den kristne (arve-)syndsteologi, i Kants religionsfilosofi, hos Kierkegaard eller hos Nabert, hvor det onde bestemmes negativt, som 'det, der ikke kan retfærdiggøres'. Naberts udtryk går på det tragiske og på uskyldiges lidelser, der korresponderer med messianske forestillinger om Guds søns stedfortrædende lidelse, død og opstandelse. I *La Symbolique du mal* berøres andres især børns lidelser som 'le mystère d'iniquité', der kun tillader at anticipere afslutningen på fantasmet om den 'onde Gud' med et ængsteligt håb uden ord.³² I *Mémoire, histoire, oubli* tages det absolutte onde op ud fra begrebet *l'imprescriptible* ('forbrydelser imod menneskeheden') som en grænse for tilgivelsen.³³

³⁰ *Op. cit.*, 109.

³¹ Denne skelnen præciseres i *Soi-même comme un autre*, 252 : "Il s'agit ici d'un usage mauvais du (libre) arbitre, et non de la malfaisance du désir (ni non plus, d'ailleurs, de la corruption de la raison pratique elle-même, ce qui rendrait l'homme diabolique et non pas simplement – si l'on ose dire – méchant)." Begreber som 'det radikalt onde' hos Kant og 'l'injustifiable' hos Nabert kan ikke desto mindre bruges i flæng.

³² Ricœur: *La symbolique du mal*, 459.

³³ For en diskussion af begrebet 'l'imprescriptible' se Ricœur: *Mémoire, histoire, oubli*, 602, 609, 614.

Moralens sublimitet og den rent moralske forståelse af det onde rummer heroverfor en fristelse til selvretfærdighed. Bekendelsen af det onde venter derfor snarere ifølge Ricœur på viljens 'regeneration' end på eksempler på det moralsk sublime: "[I]l attend des paroles et surtout des actions qui seraient des actions absolues, en ce sens que la racine de l'injustifiable en serait manifestement et visiblement extirpée."³⁴

Det onde i Naberts betydning umuliggør den immanente filosofiske forsoning mellem erfaringen på den ene side og ideen på den anden. En sådan rationel forsoning er ifølge Ricœur ledende for Hegel i *Phänomenologie des Geistes* i det omfang, vidnesbyrdets hermeneutik her opsluges af den absolutte viden. Kapitlet om "Die offenbare Religion" indledes ikke desto mindre med noget, Ricœur vil kalde vidnesbyrdets hermeneutik. Det absoluttes vidnesbyrd er ifølge Hegel:

[D]er unmittelbar gegenwärtige Gott; dadurch geht sein Sein in Gewesensein über. Das Bewußtsein, für welches er diese sinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu sehen, zu hören; es hat ihn gesehen und gehört; und erst dadurch, daß es ihn nur gesehen, gehört hat, wird es selbst geistiges Bewußtsein, oder wie er vorher als sinnliches Dasein für es aufstand, ist er jetzt im Geiste aufgestanden.³⁵

Forbeholdet over for Hegel går på, at det ydre historiske vidnesbyrd blot bliver et moment, der afløses af åndens indre vidnesbyrd i menigheden (*Er-Innerung*) og opsluges af den absolutte viden.³⁶ Heroverfor vil Ricœur understrege erfaringens kontingenskarakter ved at forbinde vidnesbyrd-

³⁴ Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 109.

³⁵ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 555. Citatet indeholder en skjult henvisning til 1 Joh 1, 1.

³⁶ "Mais Hegel prétend engranger le sens ainsi advenu historiquement dans la logique du concept. C'est pourquoi l'herméneutique du témoignage est engloutie dans le savoir absolu." Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", 135.

det med erfaringen af 'das Erhabene' i Kants tredje kritik. Denne trans-moralske sublimitet finder han netop i 'gavens økonomi' i form af det 'overvældendes logik', der skal forstås ud fra den paulinske tale om 'korsets dårskab'.³⁷ Åbenbaringens tegn (korset) konstituerer her et håb om en ny – genfødt – selvbevidsthed. I henseende til refleksionens indre fordybelse er selvbevidstheden således kendetegnet ved kritik, negation og selvafhændelse. Den er en slags 'negativ' teologi, som Ricœur også identificerer som mystikkens erfaring, der imidlertid kun udgør det ene moment i åbenbaringens hermeneutik. Vidnesbyrdets kategori melder sig således i Naberts filosofi, hvor den konkrete refleksion sætter sig for at genforene den urbekræftelse, der (passivt) konstituerer jeget, med den historiske bevidstheds kontingente erfaringer. Urbekræftelsen har ganske vist alle de træk, der kendetegner en 'absolut bekræftelse af det absolutte', men den kan kun være en rent indre handling, der hverken kan udtrykke sig udadtil eller opretholde sig selv indadtil. Urbekræftelsen er derfor noget indvarslenende (inaugural), der kun angår jegets indre opfattelse af sig selv. Den er ganske vist numerisk identisk med den enkeltes konkrete, historiske eller religiøse bevidsthed, men er på ingen måde en erfaring. Den er derimod "l'acte qui accomplit la négation des limitations qui affectent la destinée individuelle. Elle est *dépouillement*".³⁸

Affirmationen kendes således primært negativt som en selvafhændelse, der negerer de faktiske begrænsninger og negationer. Positivt udtrykt er den et håb, og spekulativt og religiøst udtrykt er den en absolut viden eller erkendelse, der fuldender troen og håbet i en utilsløret skuen: 'ansigt til ansigt'. Urbekræftelsen tilhører refleksionen, idet den således både er etisk og spekulativ. Den renoncerer ikke bare på moralens retfærdiggørelse af det onde, men også på erkendelsens såvel empiriske

³⁷ Ricœur: "The Difficulty to Forgive", 16

³⁸ Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", i Ricœur et al. (red.): *La révélation*, 48.

som transcendentale objekter, der endnu kunne give et kvasi-ydre holdepunkt for tanken om det ubetingede. Afhændelsen af disse objekter former sig som en meditation over de transcendentale illusioner i Kants første kritik. Den bevægelse, der afhænder bevidstheden ved at negere alle objekter, bringer refleksionen frem til et møde med de kontingente tegn, hvori det absolutte – i sin generøsitet – har givet sig tilkende.³⁹

Vidnesbyrdets kategori er således ny i forhold til Kants moralfilosofi, der beror på autonomien, men kun parentetisk indrømmer tilgivelsens heteronome mulighed.⁴⁰ Kantianismen tilskynder følgelig kun til at søge eksempler på og symboler for, men ikke *vidnesbyrd* om det absolutte. I *eksemplet* udviskes det enkelte tilfælde over for reglen, og personens individualitet udviskes over for loven. Normens abstraktion troner her på urbekræftelsens sted. Erfaringen af det, der ikke kan retfærdiggøres, tillader imidlertid ikke den bekvemmelighed, det ville være at tilslutte sig Kants agtelse for det ophøjede ved den moralske orden. Det, der ikke kan retfærdiggøres, *l'injustifiable*, tvinger til at afhænde netop denne agtelse for morallovens ophøjethed. Kun begivenheder, handlinger og personer, der vidner om, at det, der ikke kan retfærdiggøres, er overvundet her og nu, kan på ny åbne vejen til urbekræftelsen og derfor leve op til at være det absoluttes vidnesbyrd.

Heller ikke *symbolet* kan som nævnt holde stand over for det, der ikke kan retfærdiggøres. Symbolets betydningsrigdom giver ganske vist en fylde, der mangler ved eksemplet. Men symbolets historicitet udtyndes og udviskes til gengæld i *for* ideale betydninger i overensstemmelse med fortolkningsarbejdets forgodtbefindende. Alene vidnesbyrdet, der i hvert enkelt tilfælde er singulært, kan give en realitetssanktion til de idéer,

³⁹ Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 108.

⁴⁰ Spørgsmålet tages op i Kants kritik af suverænenes traditionelle ret til suspendere loven ved at benåde. Jvf. Ricœur: *Memoire, histoire, oubli*, 585.

idealer og væremåder, som symbolet afmaler, og som vi med fantasien afdækker som vore egne inderste muligheder.⁴¹

Vidnesbyrdet om det absolutte kan således – bedre end både eksemplet og symbolet – sætte refleksionen over for det paradoks, at et historisk øjeblik tildeles absolut betydning. Paradokset ophører ifølge Ricœur med at være en skandale i det øjeblik, selvaafhændelsens indre bevidsthedsbevægelse accepterer, at den er afhængig og vejledt af fortolkningen af de ydre tegn, som det absolutte har givet fra sig. Vidnesbyrdets hermeneutik består derfor i at sammenholde selvudlægningsens indre eksegese og eksegesen af de ydre tegn. Afhængigheden af det ydre vidnesbyrd bliver følgelig gennem den hermeneutiske formidling til en 'afhængighed uden heteronomi', hvori refleksionens absoluthedsfordring forenes modsigelsesfrit med et historisk vidnesbyrd om det absolutte.⁴² Dialektikken mellem den indre og den ydre bevægelse lægger således op til en refleksiv, rekapitulerende gentagelse, hvor det eksterne historiske vidnesbyrd inderliggøres, trods den negativitet over for alt ydre, der kendetegner refleksionens indre bevægelse.

Vidnesbyrdets semiotiske arkitektur

Vidnesbyrdet kan beskrives mere formelt som en semiotisk struktur, der består i tre tegn, hhv. begivenheden, meningen og det fortolkende tegn, der udlægger de to første i en ny kontekst. Denne semiotiske struktur lægger Ricœur til grund for sin helhedstolkning af Johannesevangeliet, der er hovedeksemplet på det absoluttes vidnesbyrd.

⁴¹ Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", 48.

⁴² Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures 3*, 54. Udtrykket 'afhængighed uden heteronomi' skal forstås som et svar til K. Jaspers afvisning af åbenbaringen under alle former som en 'skandale i filosofien'. *Op. cit.*, 47. Ironisk nok er det netop, som Climacus bemærker, hvad den kristne åbenbaring selv siger, den er: skandale (forargelse) og dårskab. Jvf. S. Kierkegaard: *Philosophiske Smuler*, 256.

Vidnesbyrdets tre dialektiske træk er her *for det første* en relation mellem *begivenhed* og *mening*, der ikke falder sammen.⁴³ En historisk begivenhed kræver uendelig udlægning af begivenhedens mening, eksempelvis store historiske begivenheder som Den Franske Revolution. Det gælder også for den begivenhed og person, der hævdes at være det absoluttes manifestation: retfærdighedens og det højeste godes vidnesbyrd om sig selv i Det Nye Testamente, hvor retfærdigheden er personificeret i Kristus-navnet og -begivenheden.⁴⁴ Tilegnelsen af dette vidnesbyrd former sig *for det andet* som en kritik, der sonderer mellem falske og sande vidnesbyrd, mellem idolet og det sande tegn, som Nabert kalder 'kriteriologien for det guddommelige'. Den skal forstås som en forlængelse af urbekræftelsens ontologi, hvormed bevidstheden afhænder sig selv, idet bevidstheden gør sig til dommer over det guddommelige og vælger sine prædikater for Gud.⁴⁵ Vidnesbyrdet kræver *for det tredje* en kritisk fortolkning af forholdet mellem vidnet og det sete. På den ene side beror vidnesbyrdet på det sete, men vidnesbyrdet kan på den anden side helt løsrives fra det sete i optagetheden af vidnesbyrdets særlige kvalitet som det absoluttes tegn.⁴⁶ Da aflægger vidnet ikke længere vidnesbyrd *om*, men en bekendelse *til* det absolutte. Et vidne kan da forbinde sit liv med vidnesbyrdet i en grad, så vidnets liv bliver en test for overbevisningens styrke. Vidnet bliver martyr, men martyriet er ikke i sig selv noget bevis eller argument for en sags retfærdighed, men i højeste grad genstand for berettiget mistanke om at være åndelig afpresning eller terrorisme.

⁴³ Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", 112.

⁴⁴ Retfærdigheden er således ifølge *Johannesevangeliet* (16, 9f), 'at Sønnen går til Faderen' (dvs. at han lider korsdøden).

⁴⁵ Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", i Ricœur et al. (red.): *La révélation*, 51.

⁴⁶ Paulus optræder eksempelvis som apostel og åbenbaringsvidne uden selv at være et øjenvidne, og derfor er hans person i særlig grad udsat for mistanke og hans breve præget af at være et forsvar imod anklager. Det understreger, at bevidnelsens modbegreb i eminent grad er mistanken og hverken viden eller ikke-viden.

Sokrates og Jesus er imidlertid eksempler på sandhedsvidner, som man vel ikke vil betragte som terrorister. Vidnesbyrdet er her ikke blot en beretning om ting, der er set og oplevet, men et engagement indtil døden, der kendetegner sandhedens tragiske skæbne. Uden for os selv i historiens kontingens ledsager sådanne sandhedsvidner kritikken af bevidsthedens illusioner om at konstituere sig selv.

Dialektikken mellem begivenhed og mening lægger således op til en selvforståelse, der renoncerer på en selvbevidsthed, der er konstitueret i en rent indre tidslighed (Kant og Husserl). Tilværelsen må heroverfor forstås i lyset af det, der sker med den, og som kommer til den udefra: møder, dramaer, afgørende tilskikkelser.⁴⁷ Begivenheden er livets læremester, der udfordrer til at 'forvandle det tilfældige til en skæbne eller en bestemmelse (*destin*)'.⁴⁸ Det individuelle menneske såvel som de fællesskaber, den enkelte som ekskluderet eller inkluderet bestemmes af, er ifølge Ricœur afhængige af visse grundlæggende begivenheder. At forstå sig selv er derfor at fortsætte med at bekræfte, bevidne, glemme eller afvise hændelser, der gør krav på en universel betydning. Mistankens relativisering af vidnesbyrdets absolutthed kan her resultere i en fremadrettet frigørelse.⁴⁹

Kriteriologien for det guddommelige

Dialektikken mellem sandt og falskt vidnesbyrd har ifølge Nabert et modstykke i den indre refleksion. Vidnesbyrdets dialektiske modstykke er den mistankens hermeneutik, som 'kriteriologien for det guddom-

⁴⁷ "[N]ous existons parce que nous sommes saisis par des événements qui nous *arrivent* au sens fort du mot: telles rencontres entièrement fortuites, tels drames, tels bonheurs, tels malheurs qui ont, comme on dit, changé le cours de notre existence. La tâche de nous comprendre à travers eux, c'est la tâche de transformer le hasard en destin." Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", 51.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Jvf. Paulus i 1 Kor 13, 9.

melige' udøver, og som ikke afløses af en ny positivitet, anskuelse eller absolut viden. Ved at vælge blandt de prædikater, der forekommer at være mest værdige til at betegne det guddommelige, formes en vis idé om det guddommelige.⁵⁰ Sorteringen tager form af en retsproces, der svarer til spillet mellem *via negationis* og *via eminentia* i middelalderfilosofien, og som fører frem til ideen om det absolutte (retfærdighed, evighed, kærlighed, frihed, lyksalighed). Spillet mellem de egenskaber, der tillægges Gud, og negationen af alle antropomorfe navne og egenskaber udgør således en spænding i tænkningen af det absolutte. Vore egne ideer om det højeste gode afprøves på de vidnesbyrd om det eminente, der findes uden for os selv i historien i form af exceptionelle personers ord, handlinger og liv (Buddha, Napoleon, Martin Luther King, Muhammed, Jesus etc.). Refleksionen forsøger på sin side at gøre dette gældende i sin egen indre bevægelse, der består i afhændelsen af illusoriske forsoninger. Ved at udforme sande prædikater om det guddommelige diskvalificeres samtidig det falske vidnesbyrd, og i anerkendelsen af det sande vidnesbyrd identificeres omvendt det guddommeliges sande prædikater og navne.⁵¹

Det historiske vidnesbyrds dialektik er afgørende for en selvforståelse, der vil forsøge at gøre vidnesbyrdet gældende for sit eget vedkommende som en praktisk efterfølgelse eller loyalitet. Grænsesituationen for et vidne, der vidner om noget, det har set, er som nævnt, at det risikerer at blive martyr for sandheden. Refleksionen nødes her til at bekende, at den ikke befinder sig på samme niveau som det historiske forbillede for refleksionens bevægelse. Refleksionsfilosofien bruger ganske vist store ord som *epoché*, refleksiv distance, selvafhændelse etc., men det forbliver ifølge Ricœur et spørgsmål, om den kan gennemføre den bevægelse af sig selv, som den hermed omtaler. Med disse ord peges der på en *retning*

⁵⁰ Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", i Ricœur et al. (red.): *La révélation*, 51.

⁵¹ *Op. cit.*, 52.

for bevægelsen, der i bedste fald er blevet negativt markeret ved afhændelsen af en selvbestaltet og selvtilstrækkelig bevidsthed. For også at være en historisk virkelighed for refleksionen må den forbinde sig med og altså vedkende sig sin afhængighed af et historisk vidnesbyrd, der står i et dialektisk forhold til refleksionens absolutte selvposition. Refleksionen må tilegne sig evangeliets ord om, at den, der vil frelse sin sjæl, skal miste den.⁵² Den, der vil sætte sig selv som konstituerende bevidsthed, risikerer at gå glip af sit eget historiske liv, der er medbestemt af begivenhedens andethed. Hermed hentyder Ricœur til muligheden for at fortabe sig i en tom transcendens, der ikke kan bestemme sig og blive konkret. For at blive konkret, vinde sit liv, må man sætte det på spil. Selvbegrænsningen er således prisen for selvrealisering.

Bevidstheden kan imidlertid ikke af sig selv uden selvmodsigelse give afkald på sin suverænitét. Den kan kun gøre det ved at tilstå sin fuldstændige afhængighed over for vidnesbyrdet om det guddommeliges historiske manifestationer. Denne afhængighed forstår Nabert som nævnt som en 'afhængighed uden heteronomi', fordi forholdet er dialektisk og gensidigt om end asymmetrisk: vidnesbyrdet kan ikke dispensere fra refleksionens kritiske tilegnelse; omvendt kan refleksionens autonomifordring ikke konkretisere urbekræftelsen og derved tilegne den som personlig bestemmelse. Afsløringen i den *mystiske* erfaring på den ene side og det guddommeliges sammenhæng med en historisk manifestation på den anden er således ifølge Nabert komplementære momenter i forståelsen af det guddommelige. Men takket være det første moment tenderer forståelsen af det guddommelige mod en sammenblanding med refleksionens fremadskriden mod sin absolutte bestemmelse, gentilegnelsen af uraffirmationen, der alene sker i kraft af den filosofiske bevidstheds askese. Takket være det andet moment

⁵² Ricœur: "Existence et herméneutique", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 24.

indskrives det guddommelige sig i historien ved et vidnesbyrd, hvis betydning bevidstheden aldrig vil kunne udtømme.

Vidnesbyrdet og viljens poetik

Nabert vil vise, at der består en overensstemmelse mellem den historiske bekræftelse af det absolutte og bevidsthedens gradvist stigende erkendelse og transformation henimod urbekræftelsen. Ricœur understreger som nævnt i højere grad end Nabert, at det historiske vidnesbyrd om det absolutte altid går forud for bevidsthedens indre bevægelse (refleksionens selvfæhændelse). Vidnesbyrdets kategori regulerer således refleksionens selvfæhændelse og indtager en plads på den subjektive side af åbenbaringen, der modsvarer den plads, som den poetiske kategori indtager på åbenbaringens objektive side.⁵³ Hermed berører Ricœur sin idé om viljens poetik: åbenbaringens sammenhæng med imaginationen og den poetiske værensafdækning. I den poetiske sandhedshændelse, der på en særlig måde fremhæves i den bibelske sprog- og forestillingsverden, sker netop en selvfæhændelse, der danner analogi til den religiøse åbenbaringsidé. Åbenbaringens poetik formidler således en 'afhængighed uden heteronomi', der ellers synes vanskelig at acceptere for filosofien. Men det skyldes ifølge Ricœur, at vi i for høj grad tænker 'afhængighed' som en vilje, der er underlagt en fremmedstyring, og for lidt på en imagination, der åbner sig i mødet med åbenbaringen. Men både Eksodus-poemet og Opstandelses-poemet retter sig mere til indbildningskraften end til lydigheden. Hvis selvforståelse er at forstå sig selv *foran* teksten, indebærer det, at læserens/tilhørerens gængse forståelse suspenderes i samme grad, som verden refigureres gennem poemet. Imaginationen er således det eneste adækvate svar på poemet, der lader os møde åbenbaringen som en invitation og ikke som en

⁵³ Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", i Ricœur et al. (red.): *La révélation*, 47.

uacceptabel tvang. "[L]'imagination est cette part de nous-même qui répond au texte comme Poème et qui seule peut rencontrer la révélation non plus comme une prétention inacceptable, mais comme un appel non contraignant."⁵⁴

Gennem poetiske og æstetiske erfaringer af selvtab og selvforglemmelse kan en ny mere autentisk eller autonom identitet bryde frem. En lignende transformationsmulighed ligger i åbenbaringens hermeneutik, idet den ikke direkte eller kun går på menneskets 'genfødsel', men tillige på Guds egen 'biografi'. Omdrejningspunktet for den bibelske poetik er for Ricœur spørgsmålet om den trælbundne vilje, der radikaliseres i reformatorernes nådesteologi. Ricœur er derfor navnlig optaget af den rolle, *imaginationen* spiller for ideen om frihedens regeneration hos Kant. Gennem *imaginationen*, der bl.a. konkretiseres i det religiøse sprog, tænkes viljen til det gode at kunne genopvækkes som det håb, Kant og Ricœur selv forbinder med den bibelske tro. Exodus og opstandelsen er de to centralfigurer, der skematiserer dette håb som en politisk, etisk og eskatologisk horisont. Den poetiske *imagination* kan her anskues som et dialektisk modstykke til vidnesbyrdets accentuering af det personlige mod og engagement. Det historiske vidnesbyrd har nemlig – trods dets særkategori – alligevel noget til fælles med symbolet og med indbildningskraftens poetiske frembringelser overhovedet, der gør, at disse også kan kaldes mere oprindelige end selvbevidstheden.⁵⁵ Bag sentensen *le symbole donne à penser* ligger Kants begreb om indbildningskraftens ideer, der indeholder mere, end forstandens begreber kan rumme. Ricœurs afhandling hedder netop *åbenbarings-ideens* hermeneutik, og skal forstås i denne kantianske sammenhæng: idéer giver ifølge Kant

⁵⁴ *Op. cit.*, 54.

⁵⁵ *Op. cit.*, 53.

'viel zu denken'.⁵⁶ Muligheden af en tænkning *vis à vis* det radikalt onde markerer imidlertid en grænse, der adskiller symbolhermeneutikken fra den kerygmatiske *proklamation* af et håb om regeneration. Det kerygmatiske håb har til forskel fra symbolet en irruptiv uformidlet begivenhedskarakter, der hos Paulus på samme tid rekapitulerer og ophæver myten i den ny begyndelse eller cæsur, der skematiseres i poemet (Fil 2, 6-11).⁵⁷ Begivenheden benævnes og fortolkes her med formler og referencer som den korsfæstede Kristus. Alternativet til dette håb er for Ricœur en pan-tragisme, der samtidig ville være tænkningens 'selvmord'.⁵⁸

Rækkefølgen mellem den ydre hændelse og eftertanken er afgørende for den afhængighed og eksterioritet, der kendetegner vidnesbyrdets kategori. For refleksionen er vidnesbyrdet imidlertid netop kun en *idé* om en selvafhændelse, der bekræfter en orden befriet fra den trældom (*servitudes*), som en endelig eksistens ikke kan befri sig selv fra, og som refleksionen derfor heller ikke selv kan overvinde indefra.⁵⁹ Ideen er her identisk med urbekræftelsens poetiske formidling.⁶⁰ Refleksionen kan

⁵⁶ Ricœur: "Le symbole donne à penser", *Esprit*, nr. 25, 1959, 60ff, samme: "Herméneutique de l'idée de révélation", i Ricœur et al. (red.): *La révélation*, 53. Jvf. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 49, 251.

⁵⁷ Jvf. P. Kemp: *Théorie de l'engagement 2. Poétique de l'engagement*. Kemp giver en differentieret redegørelse for distinktionen mellem myte, symbol, begivenhed, historicitet og poetik i Ricœurs bibelske hermeneutik, der ikke forveksler myten med poemet.

⁵⁸ Jvf. Ricœur: "Herméneutique des symboles I", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 305ff.

⁵⁹ "Le rapport kantien entre l'Idée et sa 'présentation' esthétique exprime bien la sorte de rapport que nous cherchons à formuler entre l'affirmation originale – qui exigerait une impossible *médiation totale* entre la conscience de soi et son expérience symbolique – et sa présentation historique dans des témoignages dont nous n'avons jamais fini d'épuiser le sens." Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", i Ricœur et al. (red.): *La révélation*, 53.

⁶⁰ Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures 3*, 108.

imidlertid ikke anklages for, at den kun har ideer, er negativ, eller at den er afhængig og ikke selv har det absolutte som besiddelse og viden. En filosofi, der vil sætte sig ud over den fundamentale afhængighed af 'det andet' i forholdet til det absolutte, ender nemlig i en akosmisme. Kravet om handling bag ord og tanke kan resultere i en lammelse, som Ricœur imødegår med sontringen mellem ideen og virkeligheden. Den 'afhængighed uden heteronomi', der kendetegner refleksionens forhold til det historiske vidnesbyrd, skal vise refleksionen ud over sig selv til den førfilosofiske sfære af handlemuligheder og hændelser.⁶¹ Refleksionens anstrengelse modsvarer nemlig her af det, der skænkes, ifølge Ricœurs tese om gaven og dens overskudslogik. Den filosofiske åbenbaringsidé kan således frigøre udsigten til fordel for en religiøs og bibelsk åbenbaringserfaring, der hævder, at forsoningen allerede er sket. En sådan erfaring kan imidlertid ikke afledes af den filosofiske teori om sandheden som poetisk værensafsløring eller af refleksionens komplementære forhold til vidnesbyrdets dialektik. Begge dele er derimod fattet religionsfilosofisk inden for fornuftens grænser alene, det vil sige på denne side af teologiens proklamation. Ricœurs åbenbaringshermeneutik kan derfor betegnes som proto-teologisk.

Konflikten mellem lykken og det gode (Kant)

I Ricœurs hermeneutiske religionsfilosofi spiller fichteanske indstillinger som *selvbestemmelse*, *satsning*, *overbevisning* og *anerkendelse* en uophævelig rolle, som Hegels spekulative begreb om det absolutte ifølge Ricœur truer med at overtrumfe. Helhedsfordringen melder sig heroverfor ifølge Ricœur i spændingsfeltet mellem viljen (*effort*) og begæret (*désir*). I lighed med Kant består der nemlig her en diskordans mellem det gode og lykken, der spaltes menneskets helhed i vilje (det gode) og begær (lykke). Spaltningen frister til at tilfredsstille begæret på bekostning af pligten og

⁶¹ Ricœur: "Herméneutique de l'idée de révélation", 54.

gør ideen om helhed til en fordring og et håb. Kants *Absicht aufs höchste Gut* angiver heroverfor et udblik til en højere tingenes orden, hvor spaltningen mellem det gode og lykken vil være og allerede er overvundet. Et andet sted taler Kant om det højeste gode som 'udsiget' og perspektiv (*Aussicht*).⁶² Det højeste gode er

non seulement suprême (non subordonné), mais complet et achevé (*ganz und vollendete*). Or, cette totalité n'est pas donnée, mais demandée; elle ne peut être donnée [...] parce que la raison pratique, dans sa dialectique, institue une nouvelle antinomie; ce qu'elle demande ainsi d'ajouter à l'objet de sa visée, pour qu'il soit entier, ce qu'elle a exclu de son principe de sa visée, pour qu'il soit pur.⁶³

Viljens antinomi består altså i, at den ikke på samme tid kan være *ren* og *hel*. En hel vilje omfatter altid behov og interesser (lykken), der udelukkes af den rene viljes princip, nemlig moralloven (det gode). Fuldendelsen af viljen, realiseringen af dens helhed "tient donc exactement la place du savoir absolu hégélien".⁶⁴ Forholdet mellem viljen og begæret er imidlertid ikke bare bestemt af det onde på en irrationel måde, men viljen og begæret er selv det ondes rod, for så vidt som en afmægtig vilje kan forvandle sig til et frustreret, melankolsk eller ondt begær. Håbet kan perverteres til en subtil hedonisme, et fromt bedrag, der for Kant er identisk med det radikalt onde. Fænomenet 'misundelse' kunne være et eksempel på en eksistensanstrengelse, der forvandles til et ondt begær, idet misundelsen tillyver sig en andens (imaginære) identitet, lykke og magt.

⁶² Ricœur: *L'homme faillible*, 84f, 118ff. (Ricœur henviser til Kants indledning til den praktiske fornufts 'dialektik' i Kants anden kritik.)

⁶³ Ricœur: "La liberté selon l'espérance", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 407.

⁶⁴ *Ibid.*

I Kants etik og religionsfilosofi fører indsigten i antinomien mellem det gode og lykken, viljen og begæret til en bestemmelse af religionens legitime plads i forhold til autonomien. Det ondes antropologiske rod, begæret, der forfører håbet til at antage patologiske former, rejser spørgsmålet om frihedens og viljens mulige regeneration. Friheden til det gode finder Ricœur som nævnt tematiseret i Naberts begreb om urbekræftelsen og dens vidnesbyrd og i Kants idé om regenerationen, viljens restituerende. Denne frihed er givet i lyset af det gudvelbehagelige menneske og af det dermed sammenhængende religiøse håb. Ricœur hæfter sig her ved Kants 'indrømmelse' af andethedens (tilgivelsens) afgørende betydning for spørgsmålet om viljens regeneration.⁶⁵ Åbenbaringen af det gudvelbehagelige menneske som det godes urbillede og dets virkningshistorie beror således ikke på den strenge autonomi, men dels på erkendelsen af det onde som en *historisk* grænse for moralen, dels på håbets supraetiske kilde i åbenbaringen. Som en uforudset støtte til at ændre livsretningen og som et genuint religiøst motiv bliver urbilledet medkonstituerende for fornuftens autonomi. Ganske vist er urbilledets rolle en undtagelse fra Kants polemik imod enhver heteronomi, der også bestemmer hans religionsfilosofi, der netop i høj grad er en religionskritik. Kants religionsfilosofi kan som nævnt karakteriseres som 'det sublimes etik'.⁶⁶ Det er imidlertid hverken denne filosofi om den religiøse imagination eller om imaginationens mytopoetiske funktion, der kan konkretisere håbet om viljens genfødsel. Ricœurs egen religionsfilosofi overskrider således den ramme, Kant sætter for religionsfilosofien.⁶⁷ Ricœur udvider Kants religionsfilosofi fra

⁶⁵ Jvf. f.eks. Ricœur: "Une obéissance aimante", i Ricœur: *Penser la Bible*, 186.

⁶⁶ Ricœur: "Une herméneutique philosophique de la religion", i Ricœur: *Lectures* 3, 35.

⁶⁷ Den sene Schelling fremhæves i stedet som et afgørende udgangspunkt for Ricœurs teori om imaginationen. "Mais une mytho-poétique de l'imagination violerait le pacte d'accord, de congruence, de convenance mutuelle, que Kant tente d'établir et de préserver entre la philosophie et la religion, sur la frontière de la

et etisk, antropologisk og politisk perspektiv til et mere udfoldet bibelsk perspektiv, hvor den myto-poetiske dimension får en afgørende betydning. Ricœur understreger dog samtidig de ekklesiologiske, sociale og politiske aspekter af Kants religionskritik.⁶⁸ Spillet mellem den sande og den falske kirke og den synlige og usynlige kirke vises ved at sammenholde Kants kritik af den 'statuariske' religion med det forhold, at håbet om gudsriget for Kant gør en forskel i den praktiske, politiske og sociale sfære.⁶⁹

Ricœur nøjes således ikke med alene at lade urbilledet Kristus som det gudvelbehagelige menneske angå *viljens* regeneration ud fra autonomiens strenge princip. Gavens økonomi tillader også at se det etiske spørgsmål om frihed og autonomi i lyset af skabelsen som et supra-etisk gode og af eskatologien forstået som Guds ukendte muligheder.⁷⁰

Gavens økonomi er et andet udtryk for Bibelens polycentriske helhed, der stikordsagtigt angives med skabelsens, lovens, forsoningens og håbets 'gave' inden for det spil mellem retfærdighed og kærlighed, der udgør den normative ramme for denne vision. Toraen er oprindeligt en gave, idet den forstås som det befriede folks lov, privilegium og værdighedstegn. Først i lyset af overtrædelsen og den stedfortrædende retfærdiggørelse bliver loven i Paulus' udlægning til en negativ magt. Denne tolkning ophæver imidlertid ikke, at loven allerede er givet med skabelsen som et værn og en grænse for den gode endelighed imod normløshedens slette uendelighed.⁷¹ Gavens økonomi udfordrer til at

raison seule. Elle conduirait des confins de Kant aux parages de Schelling." *Op. cit.*, 35.

⁶⁸ Ricœur: "Une herméneutique de la religion: Kant", i Ricœur: *Lectures* 3, 35f.

⁶⁹ "Il faut souligner à cet égard que Kant n'est pas en quête d'une Eglise invisible, mais des signes de la communauté authentique dans les Eglises visibles. Et ces signes sont eux-mêmes visibles." *Op. cit.*, 38.

⁷⁰ Ricœur: "Entre philosophie et théologie I: la Règle d'Or en question", *Lectures* 3, 276.

⁷¹ Før enhver overtrædelse er loven et udtryk for det skabtes ordnede struktur: "La Loi implique Limite, et la Limite est constitutive de l'homme posé dans sa finitude,

forstå Kristi lidelse og død som kærlighedens frivillige selvhengivelse og ikke kun som et justitsmord. Derved angår den grænsen for moralen, der i den retfærdiges lidelse og død kun vil se en moralsk skandale. Gaven kræver, at denne lidelse og død tolkes som en gave givet af kærlighed og ikke som en påmindelse om skyld og synd.⁷² Den bibelske helhed udvider ganske vist den kantiske antropologi, men den fastholder samtidig menneskets fortrinsstilling, idet håbet primært går på viljens omdannelse. Håbets dimension betoner således sammenhængen mellem kristologien og den profetiske forjættelse om 'det kommende menneske' som en forventningshorisont. Figuren angiver en rangordnen mellem troens prospektive teleologi og mistankens retrospektive arkæologi, der er inspireret af stigningen i udtrykket 'så meget mere' i den paulinske Adam-typologi (Rom 5), hvor den anden Adam er 'større end' den første Adam, og hvor negationen (synden) bliver negeret af nådens retoriske overbud 'så meget mere'. Denne tekst er et omdrejningspunkt for hele Ricœurs bibelske hermeneutik og dens overbudslogik.⁷³ Kristologien og andre bibelske figurer er poetiske konfigurationer, der på én gang appellerer til imagination og til lydighed imod en fordring. Således er

distinct de l'illimité divin. YHWH figure alors l'au-delà de la limite, l'inaccessible, en même temps qu'il est présenté comme l'auteur d'un commandement non motivé par son contenu (ne pas manger du fruit de l'arbre) mais gagé sur la seule autorité de celui qui pose la limite. En ce sens, ce n'est pas ceci ou cela qui est interdit, mais, si l'on peut dire, *il y a originairement Limite...*" Ricœur: *Penser la Bible*, 69.

⁷² Denne tolkning finder Ricœur især i Johannesevangeliet: "Derfor elsker Faderen mig, fordi jeg sætter mit liv til for at få det tilbage. Ingen tager det fra mig, men jeg sætter det til af mig selv." Joh 10, 17. Den johannæiske kristologi indeholder en teologisk forståelse af 'Guds død' som kærlighedens selvhengivelse, som Ricœur udlægger i forlængelse af Hegel og Bonhoeffer. Jvf. f.eks. Ricœur: *La critique et la conviction*, 227, og samme: *Le conflit des interprétations*, 482.

⁷³ Jvf. Ricœur: "The Logic of Jesus, The Logic of God", i Ricœur: *Figuring the Sacred*, 279ff.

imperativ og indikativ, det normative (loven) og det poetisk-narrative forbundet i denne bibelske hermeneutik.⁷⁴

Den poetiske dimension og indbildningskraften tænkes at kunne opbygge og frigøre kapaciteten til at føle, lide og handle. Således antciperes det svarende menneskes kapacitet i den trælbundne viljes symbol, der som symbolsk benævnelse af menneskets vilkår indeholder et betydningsoverskud. Symbolets merbetydning er et pant på eller løfte om frihed og helhed, der ikke tilhører afmagten, depressionen og afhængighedens evindelige gentagelse af det samme, der således kunne være fænomenologiske udlægninger af den trælbundne viljes symbol. Med begrebet om viljens (poetiske) omdannelse bliver etikken (det gode) sat i forhold til det religiøse (troen på regeneration), og denne religiøse poetik betegnes følgelig som en 'ny' etik.⁷⁵ Spillet mellem fordringen, den historiske erfaring af begrænsning og den poetiske og imaginære transfigurering svarer til den dialogiske og dissymmetriske relation mellem attestation og åbenbaring. Åbenbaringsbegrebet går her på en afslørende og genbeskrivende dimension ikke bare i religionen, men i en mere universel forståelse af symbolet og andre figurer. Symbolet afdækker en mening og fylde, der lader afhængigheden være en god grænse, der dæmper op for det onde. Symbolets ekspressive, affektive og spontane udtryksfuldhed er her en vigtig umiddelbar artikulering af afhængighedens modaliteter.⁷⁶

Friheden og det onde (Fichte)

Spørgsmålet om det absolutte udgør, som det er fremgået, den konfliktuelle baggrund for sontringen mellem refleksionen på den ene

⁷⁴ Ricœur: *Penser la Bible*, 158, 162f.

⁷⁵ Ricœur: *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, 25. Den ny etik kan sammenlignes med Kierkegaards tale om en 'anden' etik, der forudsætter syndsbevidsthed og troen på tilgivelse. Jvf. Kierkegaard: *Begrebet Angest*, 330f.

⁷⁶ Se f.eks. Ricœur: *Penser la Bible*, 164, 184.

side og det prærefleksive og umiddelbare på den anden. Fordringen om enhed, sammenhæng og helhed kendetegner nemlig ifølge Ricœur menneskets tilværelse på en ubestemt måde. Der ligger således en pointe i at tale *ubestemt* om helheden med termer som 'transcendens', 'det uendelige', 'det absolutte' eller 'uraffirmationen'. Splittelsen mellem det endelige og det uendelige, del og helhed erfares navnlig som en ubestemt eksistentiel skyld. Den skal ikke forstås som følgen af en moralsk overtrædelse af en lov, men en følelse af ikke at blive sig selv, at forfejle den helhed og lykke, der ledsager friheden som en horisont, idé eller drøm. Den eksistentielle fremmedgørelse og fejlen erfares som den anden side af friheden og det valgte. Eftersom skæbnen tilhører friheden som den ikke-valgte del i vore valg, bør den bæres som en fejlen.

Ce n'est plus alors une faute en un sens éthique, au sens d'une transgression de la loi morale, mais en un sens existentiel: devenir soi-même, c'est échouer à réaliser la totalité, qui pourtant demeure le but, le rêve, l'horizon et que l'idée du bonheur indique. Parce que le destin appartient à la liberté comme la part non choisie de tous nos choix, il doit être éprouvé comme faute.⁷⁷

Heri ligger en transmoralisk fortolkning af fejlen og ulydighed, der trækker på den tragiske myte. Med henvisning til Hegel taler A. Honneth om en 'lidelse ved ubestemthed', der er fælles for de patologier (depression, meningsløshed og retningsløshed), som Hegel angiver i sin diagnose af den moderne friheds skyggesider.⁷⁸ Denne terminologi opfatter et vigtigt aspekt af Ricœurs begreb om transcendensen, det radikalt onde og håbets eskatologi som ubestemte horisonter eller som

⁷⁷ Jvf. Ricœur: *La symbolique du mal*, 447.

⁷⁸ A. Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*, 42f, 49ff. Jvf. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 136 (ensomhed), § 141 (tomhed) og § 149 (trykthed).

'ikke-valgte dele af vore valg'. Ricœurs religionsfilosofiske begreber er som nævnt inspireret af Nabert, (Fichte) og Kant. Disse tænkere artikulerer imidlertid netop i Hegels øjne det problem, som han fremdrager som ubestemthedens lidelse, nemlig den abstrakte selvfortærende refleksion. Den håbende stræben, som disse tænkere er fortalere for, er ifølge Hegel en overbelastning af individet, der snarere forstærker transcendensens ubestemthed. Denne subjektfilosofiske idealisme er derfor ikke ifølge Hegel løsningen på modernitetens onder, men snarere en del af problemet.

S. Tyman giver heroverfor en vigtig udredning af Ricœurs hermeneutiske selvbevidsthedsteori og dens fichteanske baggrund, der er et modtræk til Hegels tese om begrebets ophævelse af forestillingen og dens håbende stræben.⁷⁹ Fichtes blivende betydning for Ricœur er, at han i højere grad end Kant repræsenterer storheden ved den etiske anskuelse af verden. Denne anskuelse og dens stræben efter frihed og lykke strander imidlertid på det ondes virkelighed, der uden denne stræben ville miste sin tragiske tyngde.⁸⁰ Den tragiske erfaring mister sin vægt, hvis den ikke ses på baggrund af håbets eskatologiske bekræftelse. Denne bekræftelse 'på trods' falder imidlertid ifølge Tyman bort i mistankens reduktive hermeneutik hos Marx og Freud,⁸¹ mens den fastholdes af Fichtes subjektive idealisme. "The hermeneutic dimension of the Fichtean enterprise is contained in the telic problematic of the *practical* fulfillment (enactment) of what he calls the 'idea of the self.'"⁸² Denne idé om selvet er hos Fichte umiddelbart tilstede som 'intellektuel anskuelse', mens den for Ricœur ikke er givet i anskuelsen, men snarere i følelsen. Det, der derfor står til diskussion i Ricœurs hermeneutik som en

⁷⁹ Jvf. Stephen T. Tyman: "Ricœur and the Problem of Evil", i Lewis Edwin Hahn (red.): *The Philosophy of Paul Ricœur*, 458ff.

⁸⁰ Ricœur: "Reply to Stephen T. Tyman", i *op. cit.*, 473.

⁸¹ Tyman: "Ricœur and the Problem of Evil", 459.

⁸² *Ibid.*

konflikt mellem fortolkninger, er ikke bare divergerende empiriske udlægninger og effektueringer af selvets idé, men selve *retningen* for fortolkningen, nemlig en arkæologisk over for en teleologisk udlægning af selvets. Selvets urproblematik kan således ikke artikuleres uden for denne konflikt og dens knudepunkter i attestationens hermeneutik.⁸³

Det absolutte bliver her et spørgsmål om overbevisning og bevidnelse og således er selvbevidstheden ikke en afrundet givet helhed, men en bevægelse, en stadig stræben og anstrengelse, der både erfarer støtte og modstand fra det givne. Den kan derfor ikke karakteriseres som ren negativitet, men som forskellige kombinationer af negativ overskridelse og åbenhed for det i symbolet givne. Dette selvforhold konkretiseres i forhold til ydre relater (ord, tegn, tekster og symboler), hvori selvets virkelige og mulige væren afspejler sig, idet arbejdet med denne andethed tænkes at kunne frigive nye handle- og oplevelsesmuligheder for den enkelte og for den kollektive væren i verden. Med Nabert undertreger Ricœur forskellen mellem filosofien på den ene side og den historiske erfaring på den anden. Filosofien kan tilnærme sig retfærdiggørelsen og åbenbaringen som en *idé*, der ville opfylde urbekræftelsens stræben. Men filosofien kan ikke selv træde i stedet for virkelige historiske handlinger, hændelser og personer, der kan retfærdiggøre det radikalt onde, og som derfor lever op til at være 'vidnesbyrd om det absolutte'. Hermed markerer Ricœur og Nabert ifølge Tyman et modtræk til Fichtes form for 'gnosis' (intellektuel anskuelse), der ikke på samme måde vil nøjes med at være en grænsetænkning.⁸⁴ Sådanne absolutte forventninger kan filosofien ifølge Ricœur kun artikulere gennem vidnesbyrdets hermeneutik og den dermed sammenhængende brudte eller polytetiske refleksion. Selvbevidsthed bliver derfor ifølge Ricœur en indirekte selvbevidnelse eller erindring, der ved sig afhængig

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Ricœur: "Reply to Stephen T. Tyman", i Lewis Edwin Hahn (red.): *The Philosophy of Paul Ricœur*, 474.

af det ydre kontingente i erfaringen, som den ikke kan gøre restløst nærværende for sig selv. Bag denne filosofiforståelse ligger ifølge Tyman ikke bare mistankens hermeneutik (Freud og Nietzsche), men primært den kristne syndslære hos Augustin og reformatorerne. Selvet bærer nemlig ifølge Augustin på en 'byrde af uforståelighed' i forhold til sig selv, som gnosticismen stranded på, når den inden i selvet mener at finde en intakt uskyldig kerne, der ikke er omfattet af det onde, og som lader sig frelse gennem selverkendelse (gnosis). Hos Augustin træder en symbolsk (bibelsk) formidlet syndsbevidsthed sammen med troen og håbet i stedet for erkendelsens selvgenomsigtighed. Paradokset med viljens modstridende motiver rejser for Augustin spørgsmålet om selvets 'sted' på en måde, der har strukturel lighed med Heideggers Dasein eller Lévinas' 'Me voici!'. Hos Augustin udpeges selvets moralske 'sted' med symbolet, som Tyman parafraserer:

Though I cannot recall the time, though my will had not yet ripened to maturity, though it places an incomprehensible burden on my soul, and this the very burden of self-incomprehensibility, I must take upon myself the guilt of having always already sinned, of being, even while *ontologically* good, tainted in the deepest depths of my self-activity.⁸⁵

Dette understreger den afgørende forskel mellem tro og viden, som er gennemgående motiv i attestationsbegrebet.

Åbenbaringens 'poetik'

Med begrebet 'det poetiske' introducerer Ricœur et forhold mellem vilje og imagination. Viljens 'poetik' angiver som tidligere nævnt en horisont, der i værket *La symbolique du mal* antydes som værkets (ikke opfyldte)

⁸⁵ Tyman: "Ricœur and the Problem of Evil", i *op. cit.*, 469.

løfte.⁸⁶ Med begreberne bevidnelse og åbenbaring sætter Ricœur et tilsvarende eskatologisk fortegn for omgangen med det mytiske og symbolske i den bibelske diskurs. Den mytiske og symbolske orden gennemkrydses af den profetiske og kristologiske eskatologi, hvor begivenhedens narrative formidling suspenderes, og hvor begivenheden reduceres til selve navnet (Kristus), og til det at proklamere begivenhedens navn (kerygmaet).⁸⁷ Det betyder ikke, at den mytiske og narrative ramme ophæves, men snarere, at den 'løftes af sine hængsler'. Attestationssemiotikkens eskatologiske 'ombesættelser' virker således tilbage på det religiøse sprogs symbolske, narrative og imaginære strukturer og kan betragtes som omvendingspunktet i den bibelske, hhv. profetiske og apostolske metafortælling. Kristologien er følgelig i Peirces terminologi et interpretament, der gør passion, død og opstandelse til en *fortolkende* metafortælling.⁸⁸ Meningen med kerygmaets eskatologiske begivenhed fremgår således ikke alene af en plotstruktur, en 'great code' (N. Frye). Eskatologien kan snarere siges at repræsentere en afmytologiserende modbevægelse, som det ses i Bultmanns eksistentialhermeneutik. Ricœur er ganske vist kritisk over for Bultmanns misken-delse af den bibelske diskurs' imaginære og poetiske betydningspotentiale, men enig i sigtet, nemlig forholdet mellem tro og forståelse som en hermeneutisk cirkel mellem kerygma, symbol, myte, digt og eksistensforståelse. Bruddet med myten har således i den paulinske og johannæiske teologi tilbagevirkninger på forholdet til en forudsat mytisk eller narrativ orden og på loven. Lovens imaginære repræsentationer reflekteres nemlig retrospektivt i paulinske temaer som angst, synd, straf, kød og død og i den johannæiske dramaturgi, der er en Kafkask retsproces, der udspiller sig immanent i Gud selv mellem den anklagede

⁸⁶ Denne poetik skal omhandle de spekulative symboler, der skiller sig ud fra både primære og mytiske symboler. Ricœur: *La symbolique du mal*, 73, 306, 311.

⁸⁷ A. Badiou: *Saint Paul*, 2, 62, 69-78.

⁸⁸ Jvf. Ricœur: "Interpretative Narrative", i Ricœur: *Figuring the Sacred*, 181-199.

(Sønnen), anklageren (Satan), dommeren (Faderen) og forsvarsadvokaten (Parakleten). Eskatologiens teologiske overbestemthed skuffer her forventninger om en narrativ genoprettelse af den symbolske orden.⁸⁹

Denne anti- eller meta-mytiske pointe kan også belyses ud fra Jüngels metaforiske kristologi. Jüngel henviser til, at Kristus for Luther er 'metaforens metafor'. Luther bruger således metaforen metaforisk som en sondring mellem det filosofiske og teologiske tegn.⁹⁰ 'Metaforens metafor' svarer til i forlængelse af Ricœur at tale om Kristus som 'mytens myte', der går på den eskatologiske nybestemmelse af det mytiske hos Paulus (Rom 5).⁹¹ I begge tilfælde bliver der tale om en defigurering af den figurative tale og en afmytologisering af myten, der hænger sammen med den underliggende mening. Denne tankerække kan præcisere et ikonoklastisk aspekt af den johannæiske *logos*-kristologi til forskel fra en mytisk-poetisk bestemmelse af Kristus, der nedtoner negationen og paradokset (korset). Det kan nemlig hævdes, at netop den johannæiske *logos* ophæver myternes *mythos*, der afløses af parakleten eller ånden. Ånden er ganske vist også selv en kvasimytisk figur i den johannæiske drejebog, og derfor bliver der fortsat tale om en spænding mellem forestilling og begreb. Den johannæiske *logos* kan således siges at kræve en radikal nybestemmelse af den kristologiske frihedspoetik, som Ricœur selv antyder. Den teologiske og åndsfilosofiske gentænkning begynder med denne johannæiske negativitet, og derfor må der også i teologien gøres en kategorial forskel gældende mellem *mythos* og *logos*. Deri ligger et modtræk til visse former for narrativ teologi, der ikke anerkender denne skelnen mellem mytens og begrebets niveau.

⁸⁹ A. Badiou: *Saint Paul*, 34, 102.

⁹⁰ E. Jüngel: "Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift", Jüngel: *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, 111.

⁹¹ 'Mytens myte' kan forstås i lyset af begrebet 'interpretative narrative', hvormed Ricœur udlægger Markuspassionen som en anti-myte. Se Ricœur: "Interpretive Narrative", *Figuring the Sacred*, 181ff.

Teologien forudsætter og skærper imidlertid netop filosofiens brud med *mythos*, også når den som hos Jünger og Ricœur er særlig opmærksom på det religiøse sprogs symbolske, mytiske og metaforiske væsen. Således er talen om Kristus-digtet for P. Kemp netop ikke en myte, men et reflekteret 'kunstigt' frembragt 'digt'. Den lyriske diskurs accenturerer følgelig eskatologiens imaginære negativitet over for den symbolske ordens 'funktionalistiske' mytebegreber.⁹² Tilsvarende skærper også sproghændelsen sansen for, at teologiens udgangspunkt i åbenbaringen netop *ikke* er *mythos*. Åbenbaringen er snarere et nyt brud med myten, der forstærker spændingen mellem begrebet (*logos*) og forestillingerne, og som derfor kræver en fortsat teologisk afmytologisering.⁹³ Dette skal ikke forstås som en inkonklastisk tendens, men snarere som et forsøg på at fastholde væsentlige distinktioner i den teologiske og filosofiske omgang med symbolet og myten.

Åbenbaring og myte i funktionalistisk belysning (Luhmann)

Forskellen mellem det mytiske og det poetiske i den bibelske refleksionsmodel indikerer Ricœur selv med henvisning til Lévi-Strauss. Lévi-Strauss mener således heller ikke, at den bibelske mytes 'eskatologiske' og kerygmatiske fortolkning af historien lader sig analysere med den strukturelle myteteori. Det bibelske mytestof er snarere fortolkende metafortællinger end egentlige myter, således som disse tænkes at fungere i skriftløse mundtlige kulturer. I den bibelske kontekst har en intellektuel bearbejdelse ifølge Lévi-Strauss transformeret mytens semio-logiske koder med en teologisk mening, der overstiger den rent funktionalistiske analyse.⁹⁴ Mytens analoge koder, dvs. forskelle, der er konkrete

⁹² Jvf. P. Kemp: *Théorie de l'engagement 2. Poétique de l'engagement*, 103-111.

⁹³ Jvf. Ricœur: "Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion", Ricœur: *Lectures 3*, 51.

⁹⁴ Ricœur: "Structure et herméneutique", i Ricœur: *Le Conflit des interprétations*, 45, 52. Jvf. Ricœurs idealtypiske karakteristik af Adamsmyten som "la vision

og umiddelbart genkendelige som *jord/himmel, mand/kvinde, kogt/rå* er med den bibelske monoteisme blevet transformeret gennem koden immanens/transcendens som en superkodering, der gennemskærer de narrative koder. Således kan der her tales om afmytologiseringen som den grundlæggende begivenhed, som holdes i hævd med navne- og billedtabu.⁹⁵

Denne pointe understreges også af N. Luhmann, der peger på konsekvenserne heraf for den religiøse kommunikation. Når den bibelske religion for en retrospektiv betragtning er en overskridelse af såvel mytens som den klassiske metafysiks analoge kosmologier kan mytens og metafysikkens evindelige genkomster kun anses som regression. Religionen skal i stedet tages op som kommunikativt socialsystem, idet kodebegrebet ikke længere går på myten, men på transcendens-immanens som en universel distinktion. Transcendens/immanens-koden betragtes således af Luhmann som en radikaliserings af mytens analoge koder, sakral/profan, land/vand mand/kvinde fortrolig/ikke-fortrolig. Den bibelske monoteisme er selv – og foregriber i et evolutionært perspektiv – en afsked med mytens kosmologi og dens narrative ordning af tiden som *ante* og *post*.⁹⁶ Dette fremgår paradigmatisk af Luhmanns udlægning af den bibelske skabelsesberetning. Den lader verden fremstå gennem forskelle, men lader iagttageren selv forsvinde i sin trans-

'eschatologique' de l'histoire". Jvf. Ricœur: *La symbolique du mal*, 374. Adamsmyten bliver først skabt i Paulus' fortolkning af den anden Adam i Rom 5. Den bibelske omgang med myten er generelt ifølge Lévi-Strauss en intellektuelt bearbejdet, fortolket og reflekteret brug af myten, som han viger tilbage for at bringe ind under sin antropologiske myteteori på linje med indoeuropæiske og indianske myter. Jvf. Hans Jørgen Lundager Jensen: *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, 34. I dette værk gøres ikke desto mindre et imponerende forsøg på at læse også GT med Lévi-Strauss' myte-teori.

⁹⁵ Jvf. J. Lacan: *Radio – Fjernsyn*, 41f.

⁹⁶ Jvf. Luhmann: "Brauchen wir einen neuen Mythos?", i Luhmann: *Soziologische Aufklärung 4*, 262f, 266ff.

cendens som det udelukkede tredje. En tilsvarende radikal afmytologisering af Gud og verden ses ifølge Luhmann ikke i de teo- og kosmogoniske myter. Spørgsmålet om den fjerne transcendens bliver herefter navnlig i kristendommen et *teologisk* spørgsmål, hvor transcendensen genindtræder i immanensen som et almindeligt tilfældigt menneske, der ikke lader sig indordne i mytens heroiske repertoire af helte og halvguder. Dette paradoks rejser spørgsmålet om enheden i Gud, som treenigheden er et forsøg på at besvare. Luhmann mener på linje med Ricœur, at spillet mellem den logiske refleksion (omgangen med paradokset) og den mytiske fortælling i den bibelske model ikke kan bringes til afslutning med en metafysisk slutstreg. Logikken har fået paradokset og selvreferencen som uløseligt problem, mens religionen har mistet sin mytiske og metafysiske grundlagssikkerhed. Men herved bliver den religiøse kommunikation ikke umuliggjort, men i et bibelsk og teologisk perspektiv bliver den snarere gjort tilgængelig på dens egne betingelser, der netop hverken er metafysikken eller myten, men Skriftens egne (autologiske) genindskrivninger af sig selv i sig selv.⁹⁷ Den bibelske skabelsesberetning indeholder følgelig en særegen blanding af myte og selvreferentiel logik, som i den antikke græske udvikling fik et andet forløb. Myten transformeres her i tragedien, der senere opløses i komedien. Herefter ophører myten med at spille en rolle for logikken og metafysikken. Aristoteles' logik fastslår her aksiomerne om det udelukkede tredje, modsigelsesprincippet og identitetssætningen som tre grundprincipper for en sammenhængende tænkning.⁹⁸ Ifølge Luhmann (og Hegel) udfordres denne logik imidlertid helt grundlæggende af inkarnationen som absolut begivenhed eller paradoks.⁹⁹

⁹⁷ Jvf. Ricœur: "L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit" *Lectures* 3, 309f, 316f, 322ff.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Kierkegaards *Philosophiske Smuler* kan læses som en eksemplificering heraf.

Åbenbaringen af navnet for Moses, forjættelsen til Abraham og skabelsesberetningen er forskellige udtryk for, at en omstilling fra mytens og metafysikkens analoge repræsentationer til en funktionel kodering og differentiering har sat sig igennem. Med koden transcendens/immanens forlader religionen således mytens hierarkiske integration, som Luhmann forbinder med den stratifikatorisk differentierede socialstruktur som f.eks. det antikke Ægypten eller middelalderens Europa. De stadige renæssance- og reformationsbevægelser, der har kendetegnet den bibelske formation, vidner for en retrospektiv betragtning om åbenbaringsideens iboende dynamik, der sætter sig op imod regressions- og refeudaliseringstendenser.¹⁰⁰ For en kommunikationsteoretisk betragtning kan dette ifølge Luhmann tænkes at hænge sammen med indførelsen af (alfabet)skriften i den nærorientalske kultur. Herved ændres nemlig betingelserne for omgangen med mundtligt overleveret stof som myter og ordsprog, og dermed også betingelserne for religiøs kommunikation fra en oral recitation til en skrift-, læse- og fortolkningskultur.¹⁰¹ Skriftmediets distancering fra det talte ord muliggør intertekstuelle andenordensbetragtninger af 'skriften i skriften', der skaber spillerum for semiotik, systemteori, hermeneutik, psykoanalyse og for *teologi*. Teologi kan da med Luhmann forstås som en form for andenordens kybernetik over skriften, troen og Gud selv som en kommunikativ væren, som treenighedsteologien er udtryk for. Teologien

¹⁰⁰ "Da es jedoch heilige Schriften gibt, bleibt die Möglichkeit einer Wiederentdeckung von radikaleren (moralkritischen, kosmologisch unbestimmten) Auffassungen der Differenz von Transzendenz und Immanenz bewahrt, und sie kann aktualisiert werden, wenn die Umstände dafür günstig sind – etwa in den verschiedenen religiösen Erneuerungsbewegungen des späten Mittelalters in einer sich auf neue Differenzierungsformen hinbewegenden Gesellschaft." Luhmann: "Die Ausdifferenzierung der Religion", i Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, 322.

¹⁰¹ Luhmann: "Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?", i Luhmann: *Soziologische Aufklärung* 4, 229f.

anticiperer herved moderne teorier som systemteori og hermeneutik, idet Luhmann her med et evolutionsbiologisk udtryk taler om 'forudtilpasninger', *preadaptive advances*, til moderne funktionel differentiering.¹⁰² I den oldkirkeklige og middelalderlige lære om Gud forbereder samfundet sig således uden at vide det på at blive moderne.¹⁰³

Med dette udblik til Luhmanns syn på myten i den teologiske og bibelske kontekst understreges kravet om en hermeneutisk og eksegetisk differentieret omgang med begreber som åbenbaring, symbol, myte etc., som Ricœur og Luhmann honorerer.¹⁰⁴ Dette falder ifølge Luhmann væk i debatten om en 'ny mytologi', som har verseret i kølvandet på Schelling og den tyske romantik, fra A. Rosenberg til ungdomsoprørets modkulturer, hvor der ikke skelnes mellem den teologisk reflekterede bibelske myte og andre wagneriske og jungianske myter. Luhmanns besvarelse af spørgsmålet om en ny mytologi er således et modtræk til både M. Frank og H. Blumenbergs myteteorier, der kritiseres for at underbestemme mytens refleksionspotentiale.¹⁰⁵ De overser, at moderniteten ikke har tabt myten, hvis der hermed menes den bibelske adamsmyte, og at denne myte indeholder en anden udfordring til tænkningen, end disse mener, når de betragter myten som et æstetisk supplement til en affortryllet modernitet, men ikke som en mere radikal moderne udfordring til logikken og metafysikken, som Luhmann selv mener. Det sidste er også Hegels opfattelse, som det skal vises i det følgende kapitel, der handler om Ricœurs reformuleringer af Hegels religionsfilosofi. Adamsmyten er således paradigmet for viljens og frihedens filosofi. Ricœurs viljesfilosofi har nemlig sit store forbillede i Hegels *Retsfilosofi*,

¹⁰² Luhmann: "Kontingenz als Eigenwert der Moderne", i Luhmann: *Beobachtungen der Moderne*, 111ff.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ For en videre diskussion heraf se min: "Fortællingens grænse" 1-2, *Præsteforeningens Blad* 1996/31-32.

¹⁰⁵ Jvf. Luhmann: "Brauchen wir einen neuen Mythos?", 257, 272f.

der netop handler om den konkrete friheds kommunikative og institutionelle betingelser. Friheden er for viljen, hvad tyngdeloven er for materien, hedder det her, og denne vægt finder Hegel i den kristne lære om arvesynden.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Jvf. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4, Zusatz, og § 18, Zusatz.

Kapitel 2.

Hegels religionsfilosofi

Åbenbaring og attestation i Hegels religionsfilosofi

Vidnesbyrdet om det absolutte er som det er fremgået konciperet som et modbegreb til Hegels spekulative begreb om Gud som absolut *viden*. Trods denne kritik forbliver Hegel en væsentlig inspiration for Ricœurs religionsfilosofi. I afhandlingen "Hegel aujourd'hui" har Ricœur gjort sit forhold til Hegel op, idet han særligt fremhæver tre tilknytningspunkter.¹⁰⁷ Hegels åndsfilosofi bliver for det første aktuel i Ricœurs arbejde med Freud og psykoanalysen; for det andet er Hegels *Retsfilosofi* vigtig som inspiration for Ricœurs egen etik og socialfilosofi, og endelig for det tredje knytter Ricœur til ved forholdet mellem filosofi og religion hos Hegel. Hegels dialektik baner vej for Ricœurs forsøg på at overvinde begrænsningerne ved den husserlske refleksionsfilosofi og på at integrere mistankens hermeneutik med troens og håbets teleologi. Husserls fænomenologi er ikke dialektisk som den hegelske ånds-fænomenologi, der tager udgangspunkt i det negative og i relationen mellem det samme og det andet forstået som en dialektisk enhed. Den hegelske åndsmodel er således fortsat attraktiv som en platform for mødet mellem bibelsk eksegesi og den religionskritik, der formuleres af efterhegelske tænkere og af Nietzsche og Freud. Der er imidlertid ikke tale om en ukritisk overtagelse af Hegel, men om en 'ulykkelig' hegelianisme, hvor fortolkning og attestation træder i stedet for viden.¹⁰⁸

Ricœurs kritiske eller ambivalente forhold til Hegel fremgår af to mindre afhandlinger, der dels angår forholdet mellem forestilling og begreb i

¹⁰⁷ Ricœur: "Hegel aujourd'hui", *Études théologiques et philosophiques*, nr. 49/3, 1974, 346f.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, 354.

Hegels religionsfilosofi ("Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion"),¹⁰⁹ dels afskeden med Hegels historiefilosofi ("Renoncer à Hegel").¹¹⁰ Også i forhold til Hegels religionsfilosofi er der imidlertid tale om en afsked med Hegel. Men denne afsked skal forstås som en 'tankebegivenhed', der allerede er sket, og som derfor er en filosofihistorisk forudsætning for overhovedet at kunne tage Hegel op i dag. Denne afsked indledes med venstrehegelianske tænkere som Feuerbach, Marx og Kierkegaard og er en 'lang afsked', der ikke kan blive definitiv, fordi den hverken kan gendrive eller overtage Hegel.¹¹¹

Den bærende tese i Hegels religionsfilosofi er, at åbenbaringen af det absolutte i en bestemt selvbevidsthed (Jesus) er det afgørende vendepunkt i åndens fremmedgørelse og tilbagevenden til sig selv. Åbenbaringsidéen er et modtræk til en uendeliggørelse af selvbevidstheden, og således markerer inkarnationen den overgang fra bevidsthedsfilosofi til åndsfilosofi, som Hegel selv foretager, og som han betragter som en overskridelse og fuldstændiggørelse af subjektfilosofien hos Kant og Fichte. I Hegels absolutte idealisme forlægges selvbevidsthedens umiddelbarhed fra den 'ulykkelige bevidstheds' indre til en ydre historisk hændelse og person, hvori den inderliggjorte subjektivitet gennemlever og overvinder sin smerte som Guds egen historie. Denne teologiske andethed og forsoning kan ikke integreres i Kant og Fichtes former for hhv. *kritisk* og *subjektiv* idealisme. Da Hegels åndsfilosofi samtidig er modelleret over Johannesevangeliets begreber og forestillinger, kan man hævde, at Jesu *egå eimi*-ord, som eksempelvis 'jeg er

¹⁰⁹ Jvf. Ricœur: *Lectures* 3, 41-62.

¹¹⁰ Jvf. Ricœur: *Temps et récit III*, 280-299. I teksterne i *Histoire et vérité*, som afhandlingen har behandlet tidligere, er Hegelkritikken mere indirekte polemisk og summarisk.

¹¹¹ *Op. cit.*, 298. Den 'lange' afsked med Hegel karakteriseres som et 'sorgarbejde', der påhviler den efterhegelske tænkning: "s'il ne doit pas céder aux faiblesses de la nostalgie, il faut souhaiter le courage du travail de deuil." *Op. cit.*, 299.

vejen, sandheden og livet' (Joh 11, 25), netop markerer selvbevidsthedens fichteanske moment (det absolutte subjekt), der ifølge kristendommen ofres og afløses af åndens figur. I dette perspektiv opsummerer U. Asendorf den johannæiske baggrund for Hegels logik: "Wiederum zeigt sich, in welchem Maß die sich formierende Logik christologische Wurzeln hat."¹¹² Kristus overvinder de modsætninger og spaltninger, som den jødiske lov og oplysningen (inklusive Kant og Fichte) ifølge Hegel har uddybet. "Aus dem christologischen Prinzip formiert sich die Geistlehre. Ihre Weiterführung ist nicht zufällig, sondern sie entspricht dem Grundzug des Johannesevangeliums, weil die Verherrlichung Christi mit der Sendung des Parakleten zusammenhängt."¹¹³ Således kan Hegels åndsfilosofi forstås som en kristologisk motiveret livsfilosofi.¹¹⁴

Også Ricœur finder paradigmet for vidnesbyrdets guddommelige hermeneutik i Johannesevangeliet. Han fremhæver det interne forhold i Gud selv mellem Sønnen og Talsmanden, idet Parakleten har samme rang som Sønnen, og begge vidner om Faderens vilje.¹¹⁵ Således falder åbenbaringen af det absolutte her sammen med vidnesbyrdet om det, og denne begivenhed dramatiseres som en juridisk proces mellem anklager (Satan), dommer (Faderen), forsvarer (parakleten) og anklaget (Sønnen). Med vidnesbyrdets hermeneutik understreger Hegel den temporale flygtighed, der består i, at Kristi menneskelighed fuldt og helt tilhører

¹¹² U. Asendorf: *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer systematischen Theologie*, 278.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Hegels spekulative tænkning er således heller ikke nogen abstraktion, men et forsøg på gennem distinktion og syntese at forstå livet som en enhed "und eben das zu leisten, was mit den Mitteln der Kantischen Philosophie unmöglich war, weil diese eine Philosophie der toten Gegenstände ist, denen ein transzendentes Subjekt gegenübersteht, ohne daß der prinzipielle Dualismus beider überwunden werden könnte." *Ibid.*

¹¹⁵ Jvf. Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 125.

verden, idet den dør og forsvinder. Åbenbaringsbegivenhedens umiddelbarhed symboliseres efterfølgende med den tomme grav, der indikerer et vakuum eller fravær, idet bekendelsens vidnesbyrd om den opstandne Kristus nu træder i stedet for den umiddelbare samtidighed. Dette svarer til et generelt træk ved den hebræiske trosbekendelse, hvor begivenheden også falder umiddelbart sammen med betydningen, og som begrunder, at Hegel både kalder den jødiske og den kristne religion for absolutte eller åbenbarede religionstyper. Heri er Guds tilsynekomst samtidig hans forsvinden.¹¹⁶ Ricœur minder i den sammenhæng om Hegels ord om den tomme grav og korsfarernes forgæves jagt på nærværet som 'mættet' fænomen. "Une scission se dessine donc qui engendre une médiation sans fin de l'immédiat. C'est ainsi que l'interprétation est requise une première fois par le témoignage lui-même."¹¹⁷ Vidnesbyrdets spænding mellem begivenheden og dens mening er altså et grundtræk ved den bibelske trosbekendelse såvel i den jødiske som i den kristne skikkelse. Bekendelsen åbner for en uendelig fortolkning, som det ses i Det Nye Testamente, hvor forskellige benævnelser af Jesus som *Messias*, *Menneskesøn*, *logos*, *den anden Adam*, *Guds søn* etc. benævner den centrale begivenhed. 'Mestersignifianten' er her selv det fraværende hul i en åben kæde af tegn.

Tilsvarende udfoldes åbenbaringsidéen omkring *navnets* teologi i Det Gamle Testamente. Jahves egen og menneskets individuelle og kollektive selv benævnes her gennem andre kæder af betegnelser og diskurser, der indgår i et dialogisk og kæmpende forhold.¹¹⁸ Således er *fortolkningen* konstituerende for begrebet om det absolutte i den bibelske åbenbaringsreligion, der derved adskiller sig fra natur- og kunstreligionen i den hegelske religionstypologi, der tillige er en rangorden.

¹¹⁶ "Son apparaître est aussitôt son disparaître." Ricœur: "Herméneutique de l'idée de Révélation", i Ricœur et al. (red.): *La révélation*, 49.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Jvf. Ricœur: "Nommer Dieu", i Ricœur: *Lectures* 3, 281-305.

Åbenbaringen adskiller sig først og fremmest fra andre religionstyper ved, at den indoptager subjektiviteten i sin symbolske struktur. Hermed tænker Hegel på det aspekt, der bekræftes i det fuldstændige tab af den etiske verden (substansen), idet subjektet absoluteres i sin overskridelse af substansen. Dette tab udgør hos Hegel den ulykkelige bevidstheds nulpunkt (stoicisme og skepticisme), der aftegnes med inkarnation og korsdød, og som derved bliver et moment i Gud selv.¹¹⁹ Men dette umiddelbare moment er så at sige gentilegnet på et andet niveau gennem den formidling, der ligger i åndsmodellen som det absoluttes selvattestation. Med åndsbegrebet hævder Hegel således med henvisning til Johannesevangeliet en *uformidlet* enhed mellem den inkarnerede og ophøjede Kristus, f.eks. når ophøjelsen identificeres med korset (Joh 3, 14f). Før den absolutte religion kan manifestere sig som ånd, forudsætter Hegel, at den har indoptaget den absolutte subjektivitet (selvbevidstheden) i sin symbolske struktur, som det sker i Kristus-begivenheden. Johannesevangeliet understreger som nævnt dette 'fichte-anske' (eller egologiske) moment med *egå eimi*-ordene, der spiller på navnets teologi: 'Jeg er den, Jeg er' (2 Mos 3, 14).¹²⁰ Inkarnationen manifesterer selvbevidsthedens for-sig-væren, hvori Gud viser sig for sig selv og for 'verdens tro'. Gud gør sig således kendt af sig selv i ét med, at han over for verden tilkendegiver, at han har åbenbaret sig i et bestemt historisk menneske, der kan ses, høres og røres (1 Joh 1, 1).¹²¹ Den

¹¹⁹ Ricœur: "Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion", i Ricœur: *Lectures* 3, 48.

¹²⁰ Jvf. Joh 6, 35; 8, 12; 10, 11 og 14; 11, 25; 14, 6; 15, 1.

¹²¹ "[Q]ue l'esprit *est là* comme une conscience de soi, c'est-à-dire comme un homme effectif, qu'il est pour la certitude immédiate, que la conscience croyante *voit et touche et entend* cette divinité. Ainsi la conscience de soi n'est pas imagination, elle est *effectivement* en lui. La conscience ne sort donc pas de *son* intérieur en partant de la pensée, et ne rassemble pas *au-dedans de soi* la pensée de Dieu avec l'être-là, mais elle sort de la présence de l'être-là immédiat, et connaît Dieu en elle. [...] Cette

spekulative tanke om Guds væren og handlen, som Hegel finder i den kristne treenighedslære, kan karakteriseres som begrebets skema eller *plasticitet*, der således forbinder tænken med væren.¹²² Det absoluttes skema er det sanseliges og begivenhedens flygtighed. I det sanselige medium giver og modtager det absolutte sin egen form. Plasticitetens indre liv består i en iagttagelse af den Gud, der kommer til sig selv, idet han som menneske og Ånd kommer til verden.¹²³ Den temporale polycentricitet i gudsbegrebet holdes således sammen af åndens figur.

I Hegels religionsfilosofi fremhæver begreberne attestation og hændelse, at den absolutte religions manifestation sker i *tiden*.¹²⁴ Det er ifølge Malabou udtryk for en luthersk kristologi, som hun rehabiliterer over for den gængse reformerte og katolske kritik af Hegel, der hævder, at Hegel med sin spekulative tolkning af Guds selvudtømmelse i Kristus ophæver Guds frihed, generøsitet og transcendens i en logisk nødvendighed.¹²⁵ Det indvendes, at Gud alene tænkes som lidende og passiv tilskuer til sin egen ophævelse og derved bliver en 'Gud uden fremtid'.¹²⁶ Den teologiske Hegelkritik, der ifølge Malabou står i gæld til Heideggers kritik af Hegel, er optaget af at tænke Gud i gavens perspektiv som

incarnation de l'essence divine a essentiellement et immédiatement la figure de la conscience de soi, tel est le contenu simple de la religion absolue." *Op. cit.*, 49.

¹²² Jvf. C. Malabou: "Deconstructive and/or 'plastic' readings of Hegel", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, nr. 41/2, 2007, 132ff. Malabou henviser bl.a. til Fortalen i Hegels *Fænomenologi*. Ifølge Hegel bevæger begrebet sig i sprogets sætninger, som det samtidig deformerer i lighed med metaforens dobbeltspil. Således er den spekulative sætning netop kendetegnet ved sin 'plasticitet' i den dobbelte betydning af *eksplosivitet* og *formbar* anskuelighed.

¹²³ Blandt flere mulige læsemåder overvejer Derrida "some sort of *veni, vidi*, in the past of a I have conquered..." J. Derrida: "A Time for Farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou", i C. Malabou: *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, and Dialectics*, xxi.

¹²⁴ Jvf. C. Malabou: *L'avenir de Hegel*, 169f.

¹²⁵ *Op. cit.*, 141f.

¹²⁶ *Op. cit.*, 118, 129f.

overskud og overflod. Men bag Hegels kenosisteologi finder hans kritikere en luthersk kristologi og sakramentsforståelse (*realpræsens* og *manducatio oralis*).¹²⁷

I sin diskussion af den gængse teologiske Hegellæsning åbner Malabou indirekte for en anden forståelse af Luthers kristologi, der ikke uden videre trækker på en teori om gave som overskud, men snarere som offer, lidelse og død, idet hun her henviser til Jüngels teologiske Hegeltolkning. I Luthers kristologi forudsætter gavens autenticitet netop *ikke* rigdom, overskud eller besiddelse, men en 'destruktiv' plasticitet, selvafhængelse og korsdød.¹²⁸ Med sin eskatologiske forståelse af Guds kommen til sig selv vil Malabou imødegå en gængs teologisk kritik af Hegels tolkning af Guds død.¹²⁹

Denne diskussion viser, at vidnesbyrdets humane dialektik forskydes og forstærkes, når det drejer sig om det absoluttes selvtilkendegivelse. Det umiddelbare moment i det absoluttes fremtræden forsvinder ifølge Hegel i og med hændelsens flygtighed.¹³⁰ Men samtidig sætter denne begivenhed et nyt niveau for religionen og for den religiøse kommunikation. Menighedens forestillinger (erindringer og fortolkninger) erstatter nemlig det umiddelbare, idet bevidstheden om diskrepansen mellem menighedens forestillinger og selve begivenheden forstærkes som en kløft, der kræver en radikal fortolkning og begrebsdannelse, som det ses hos Paulus.¹³¹ I denne fortolkning overskrides forestillingen af begrebets bevægelse, der ifølge Hegel netop er åndens liv og dynamik.

¹²⁷ *Op. cit.*, 138f.

¹²⁸ *Op. cit.*, 130ff.

¹²⁹ *Op. cit.*, 145ff.

¹³⁰ "L'immédiateté de la religion absolue repose sur l'effectivité de l'Incarnation: 'L'en soi immédiat de l'esprit qui se donne la figure de la conscience de soi ne signifie rien d'autre sinon que l'esprit effectif du monde est parvenu à ce savoir de soi; c'est seulement alors que ce savoir entre aussi dans sa conscience, et y entre comme vérité'." Ricœur: "Le statut de la *Vorstellung*", i Ricœur: *Lectures* 3, 50.

¹³¹ Jvf. f.eks. E. Auerbach: *Mimesis*, 19f.

Diskrepansen mellem begivenheden og meningen viser, at den religiøse forestilling om det absolutte er en inadækvat og utilfredsstillende form. Forestillingen indeholder en rastløshed og et overskud af mening, der foranlediger en fortsat anstrengelse for at reformulere og gentilegne sagen (kærlighed, anerkendelse, frihed og retfærdighed som guddommelige værensprædikater). Forestillingerne skal derfor forstås som vidnesbyrd, der inviterer til at blive udfoldet som en 'åben semiose' i en fortsat nyformulering og gentænkning.

Begrebet (om Gud) spænder i denne trinitariske semiotik over åbenbaringens umiddelbarhed og forestillingens formidlinger heraf. Således foregriber begrebet ifølge Hegel religionens ophævelse eller afslutning. Religionens og Guds forsvinden, som den unge Hegel forbinder med ordet om Guds død i den lutherske kristologi og i den moderne ateisme, kan imidlertid ikke fuldbyrdes.¹³² I sine religionsfilosofiske forelæsninger understreger Hegel således at forskellen, 'mislyden' mellem en forsoning i tanken og en virkelig forsoning i historien ikke kan ophæves.¹³³ Denne 'dvælen ved det negative',¹³⁴ den forlængede afsked med Gud (i Gud) og med religionen, hænger for den ældre Hegel sammen med, at hans religionsfilosofi forskyder sit fokus fra menneskets tab af Gud, den ulykkelige bevidsthed, til Guds egen afsked med sig selv som et 'adieu à Dieu'.¹³⁵ Mens den unge Hegel er optaget af (tabet af) religionens

¹³² Hegel: "Glauben und Wissen", *Werke* 2, 432.

¹³³ "Aucun philosophe avant Hegel n'a jamais parlé, en tant que philosophe, en de tels termes de l'Incarnation. Le savoir absolu, il ne faudra pas oublier dans la discussion finale, est possible parce que là l'absolu s'est fait connaître lui-même. En ce sens, la religion *accomplie* – terme qui prévaudra dans les *Leçons de Berlin* – est synonyme de religion révélée, *die geoffenbarte Religion*." Jvf. Ricœur: "Le statut de la *Vorstellung*", i Ricœur: *Lectures* 3, 49.

¹³⁴ *Phänomenologie des Geistes*, 36.

¹³⁵ For en hegelsk fortolkning af denne afsked, se Derrida: "A Time for Farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou", i C. Malabou: *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, and Dialectics*, xl sq., xliii sq. Johannesevangeliets såkaldte

umiddelbare levede og oplevede forestillinger, fremhæver den ældre Hegel – i opposition til samtidens toneangivende, 'positive' erfarings-teologer – religionens teologiske begrebsstrukturer, menighedens dogmer og lære som det for filosofien og nutiden centrale. For den unge Hegel bliver forsøget på at reaktivere den johannæiske kristendom snarere til en melankolsk afsked, et forgæves forsøg på at genoplive en død. Her hæfter han sig ved nadveren som et løfte om en religiøs tilfredsstillelse, der imidlertid 'løber væk i munden'.¹³⁶ Den efterlader en skuffet melankolsk munterhed, men giver ikke den forsoning, som religionen stiller i udsigt. Hegel stødes af nadverens krasse realisme, navnlig i Johannesevangeliets 'hårde', ikke-organiske jeg-er-ord (f.eks. 'jeg er livets brød'), som han imidlertid ikke affærdiger, men tager som genuint udtryk for den kristne erfaring, der svarer til den ikke-dialektiske antinomi i nadverens: *dette er mit legeme*.¹³⁷ Sprogets guddommelige væsen består således ifølge Hegel i modsigelsen mellem sansningens vished og talens sandhed.¹³⁸ Den samme pointe forskydes senere i *Fænomenologien* i hans tolkning af nadverens (uforståelige) 'dette er mit legeme'.¹³⁹ I Hegels religionsfilosofiske forelæsninger (1821 og senere) udvikles denne ansats i en polemisk og bevidst misforstående læsning af Schleiermachers *Glaubenslehre*, som han kritiserer for at eliminere 'det

'afskedstaler' (Joh 13-17) er således netop et forlæg for Hegels *adieu* til religionen som forestilling..

¹³⁶ J. Ringleben: "'Im Munde zerronnen...?' Philosophischer Baustein zum Verständnis des Abendmahls-Sakramentes", i Assel, Heinrich og Hans-Christoph Askani: *Sprachgewinn. Festschrift für Günter Bader*, 166.

¹³⁷ Jvf. Hegel: "Der Geist des Christentum und sein Schicksal", *Werke Bd 1*, 369. For en udlægning heraf kan henvises til Daniel Weidner: "Geist, Wort, Liebe. Das Johannesevangelium um 1800", i S. Martus og A. Polaschegg (red.): *Das Buch der Bücher – Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten*, 456ff.

¹³⁸ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 91f.

¹³⁹ *Op. cit.*, 170.

uforståelige'.¹⁴⁰ Kærlighedens evige offer bliver her ifølge Hegel til en 'nydelse uden smerte'.¹⁴¹ Hegel vender sig hermed mod en uerkendt analogitænkning (*Verähnlichungsaxiom*), hvormed Schleiermacher slutter sig til en lang række af mangelfulde protestantiske nadverteorier.¹⁴² Ifølge Bader og Assel peger Hegel på det centrale anliggende i den lutherske lære om realpræsens, der netop også hos Luther selv er udviklet gennem en analyse af sprogligheden.¹⁴³

Religionens fuldendelse og afslutning sker således ikke i en håndevending, men har form af en dvælen ved det negative. Den figurative tæknings fare består nemlig i at forveksle det *velkendte* med det *erkendte*. Figuren forfalder herved fra at være et symbol, der giver stof til tænkningen, til at være et idol, der kræver blind underkastelse, og som modsætter sig tanken som en fiks idé. Ved første blik synes Hegels understregning af umiddelbarheden dog at udelukke enhver hermeneutik i forbindelse med åbenbaringsideen. Fraværet af enhver alteritet i det absoluttes umiddelbare nærvær ville nemlig sætte en stopper for fortolkningen eller forhindre, at den nogensinde begynder. Heroverfor består Hegels originalitet ifølge Ricœur i, at åbenbaringens umiddelbare moment på den ene side sætter fortolkningen i gang, men at det i gang-sættende umiddelbare på den anden side samtidig tildeles en absolut ikke-hermeneutisk vægt.

[P]arce qu' il y a révélation, parce qu' il y a ce moment
apparemment non herméneutique de coïncidence entre l'absolu

¹⁴⁰ Heinrich Assel: "Genuss ohne allen Schmerz. Unverständlichkeit in Schleiermachers Darstellungstheorie am Beispiel Abendmahl", i Assel, Heinrich og Hans-Christoph Askani: *Sprachgewinn. Festschrift für Günter Bader*, 179ff.

¹⁴¹ *Ibid.* H. Assel henviser til W. Jaeschkes udgave af Hegels religionsfilosofiske manuskripter. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die vollendete Religion* (1821), 94f, 96f.

¹⁴² Assel: *op. cit.*, 200.

¹⁴³ *Ibid.*

et l'immédiateté, un processus infini de médiation est lancé. Le problématique de la *Vorstellung* dans le christianisme prend racine dans ce processus.¹⁴⁴

Forestillingen kaldes også det umiddelbare begreb, der endnu ikke er udviklet, og den umiddelbare selvbevidsthed er den historiske Jesus, der står i et spændingsforhold til den universelle selvbevidsthed. Forestillingen indgår således i en dialektik med begrebet, der udarbejder den universelle selvbevidsthed af åbenbaringens umiddelbare og partikulære selvbevidsthed. Denne spænding fremkalder hele den figurative tænkings proces i de troendes og fortolkernes menighed. Åbenbaringens umiddelbare nærvær for syn, hørelse og berøring forsvinder og erstattes i denne proces af menighedens figurative formidling. Kristi fødsel har fundet sted én gang i historien, men gentages herefter som en fødsel i Ånden. Afstanden til begivenheden er således ikke et tab, men mulighedsbetingelse for at udfolde dens universelle betydning ikke bare gennem menighedens figurative formidling, men tillige gennem filosofiens begrebsliggørelse heraf.¹⁴⁵

Det absoluttes semiotik – fra herredømme til anerkendelse

Faren ved den forestillende tænkning er en hypostasering af åbenbaringen som en hinsidig eller fortidig hellig historie, der kan siges at udgøre teologiens grundlæggende problem. Gudsbegrebet, triniteten, forstået som en kommunikativ hermeneutik eller semiotik, kan ses som et modtræk til en sådan hypostasering. Hegel forudsætter ikke bare Johannesevangeliets semiotik, men også kirkens treenighedslære, hvor de græske trinitetsteologer dekonstruerer og forskyder aristoteliske og stoiske begreber som *substans* og *person* til nye begrebsdannelser som

¹⁴⁴ Ricœur: "Le statut de la *Vorstellung*", i Ricœur: *Lectures* 3, 50.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, 51.

'homousi', 'perichorese', 'autologos' o.lign. Det teologiske motiv for denne ombesættelse af traditionelle person- og gudsbegreber er at udtrykke den kristne forsoning af konflikten mellem Jahve og Israel, som Messias benævner. Treenigheden udtrykker heroverfor en realiseret gensidig anerkendelse, der er radikalt vendt imod en teologi, der tænker Gud som magt, selvopretholdelse og herredømmeforhold.¹⁴⁶ Det nye anerkendelsesparadigme kræver en radikal nytænkning af det religiøse sprog som kommunikation eller samtale, der overskrider en forståelse af sproget som primært semantik (*apophansis*, *assertio*, 'påstand') i den aristoteliske og stoiske sprogteori.¹⁴⁷ Disse nye teologiske begreber for væren og for Gud som ånd eller kommunikation er ikke én gang for alle færdigt udviklede. De er ikke blot konstruktioner og ombesættelser, men begreber, der selv står i fare for at blive hypotaserede, uberettigede eller voldelige. Man kan her tale om idolet som en symbolsk voldsudøvelse, der sker, når en fortidig norm eller semiotik påtvinges en forandret nutid. Over for sådanne regressioner er den teologiske begrebsdannelse påkrævet som en permanent nyudlægning af skriften og troen, ud fra princippet om en fortsat reformation, som også Hegel påberåber sig.¹⁴⁸ Et paradigmatiske oldkirkeligt eksempel på en sådan dekonstruktiv omgang med overleverede metafysiske forestillinger og begreber er udviklingen af begrebet 'homousia' hos de nikænske fædre. Med denne neologisme skabes ikke blot en hjælpekonstruktion til at udtrykke det principielt uudsigelige om forholdet mellem personer i treenigheden. Der er tillige tale om en forskydning af det filosofiske *ousia*-begreb som en benævnelse af den bibelske Guds væsen, idet Guds *ousia* nybe-

¹⁴⁶ Jvf. Falk Wagner: "Religion der Moderne – Moderne der Religion", i Gräb, Wilhelm (red.): *Religion als Thema der Theologie*, 38ff.

¹⁴⁷ Jvf. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 449.

¹⁴⁸ Jvf. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 27.

stemmes som *homoousia*.¹⁴⁹ Med kunstordet 'homoousia' forskydes den aristoteliske udlægning af *ousia* (substansbegrebet). Forstavelsen *homo-* rejser tvivl om enheden i den guddommelige substans samtidig med, at den over for arianerne netop vil understrege enheden mellem treenighedens hypotaser (personer), specielt 'væsensenheden' mellem Sønnen og Faderen. Konservativ 'origenister' betoner heroverfor forskellen mellem personerne ved i stedet at foreslå begrebet 'homoiousia' ('væsenslighed').¹⁵⁰ Disse teologiske diskussioner bidrager (utilsigtet) til at dekonstruere filosofiske begreber som 'ousia', der her ikke længere kan fastlægges ud fra Aristoteles' kategorilære og den hermed sammenhængende *pros-hen*-teori.¹⁵¹ De teologiske begreber træder i stedet ud i det ubestemmelige.¹⁵²

På linje hermed mener også N. Luhmann, at den teologiske begrebsdannelse ud fra en systemteoretisk betragtning af religionens sociale evolution destabiliserer substansbegrebets enhed og dermed også dualismens homologier mellem tænken og væren, handlen og natur.

¹⁴⁹ Jvf. T.F. Torrance: *The Trinitarian Faith*, 125ff, og Christopher Stead: *Philosophy in Christian Antiquity*, 160ff. (Henvisningen til Stead skylder jeg N.H. Gregersen.)

¹⁵⁰ "The traditional view assumes that the sense of the *ousia* was fixed by Aristotle's discussion in the *Categories* which he distinguished between the individual and the species. [...] [T]his raises a problem; if *homoousios* is understood as implying 'same individual', the Creed seems to be declaring the Father, Son, and Spirit are one Person, not three. But if it implies only 'same species', it gives no sufficient expression of divine unity; it does not seem to differ materially from the view that the Persons are *similar* in substance (*homoiousios*), the view held by fourth-century conservatives who objected to the Nicene Creed precisely because it seemed to abolish the personal distinctions." *Op. cit.*, 161.

¹⁵¹ Begreberne *homoousia* og *homoiousia* adskiller sig ved en forskel, der nærmer sig et 'akustisk bedrag'. Det kan sammenlignes med Derridas berømte 'différance', hvor e/a på fransk er uhørligt, kun synligt som skrift. Jvf. J. Derrida: "La différence", i Derrida: *Marges de la philosophie*, 3-29. Tilsvarende parallelismer har været anført i et foregående som generativt princip i det hebræiske tankesæt.

¹⁵² Christopher Stead: *Philosophy in Christian Antiquity*, 161ff.

Monisme og dualisme udfordres af en selvreferentiel idio(ma)tisk værensforståelse, der former sig som en mere eller mindre radikal konstruktivisme. Udgangspunktet for den kristne lære, paradokset, implicerer nemlig ifølge Luhmann et 'afkald på metafysisk grundlags-sikkerhed'.¹⁵³ Teologien kan derfor retrospektivt siges at lægge op til en form for differensteoretisk tænkning, der efterfølgende gradvist har sat sig igennem i andre sociale systemer og videnskaber.

Hvad homo-ousien selv betyder, er omstridt, hvilket i sig selv er et betydningsfuldt udtryk for en destabilisering, der unddrager sig en mere direkte begrebslig fiksering. Gud benævnes som en 'væsensenhed' i en flerhed (*syn-ousia*, *communion* eller *consubstantia*).¹⁵⁴ Med disse begreber fremhæves følgelig anerkendelsens og kommunikationens teologiske implikationer, som Hegel gør gældende i sin filosofiske brug af den johannæiske åndsfigur. Åndens trinitariske struktur er ikke bygget op af semantiske propositioner, påstande, men af kommunikativ dobbeltkontingens, der betoner personernes frihed, Sønnens frivillige død, Åndens frie bevægelse. Det normative teologiske indhold heri er forestillingen om et 'frihedsfælleskab' som alternativ til beherskelse og ligegyldighed.¹⁵⁵ Anerkendelsesrelationer træder således i stedet for de magt- og herredømmerelationer, der paulinsk, freudiansk og johannæisk forstået er monoteismens traumatiske kerne, der ophæves i Kristus. Ifølge F. Wagner udfolder magtforholdet sig i kampen mellem Jahve og Israel,

¹⁵³ Jvf. Luhmann: *Funktion der Religion*, 257, og samme: "Kontingenz als Eigenwert der Moderne", i Luhmann: *Beobachtungen der Moderne*, 111ff.

¹⁵⁴ Denne forskydning af *ousia/substans*-begrebet tænkes at have haft tilbagevirkninger på de transformationer, den aristoteliske substanskategori undergår i skolastikkens teorier om Gud og væren. Luhmann mener at kunne efterspore en sammenhæng mellem substanskategoriens opløsning og kontingensbegrebets opvurdering ved overgangen til det moderne samfund. Jvf. Luhmann: "Transformationen der Kontingenz im Sozialsystem der Religion", i Luhmann: *Die Funktion der Religion*, 182ff.

¹⁵⁵ Jvf. M. Theunissen: *Sein und Schein*, 42ff.

der set retrospektivt ud fra Kristusåbenbaringen ender med begges undergang som i den hegelske anerkendelseskamp.¹⁵⁶ I denne analyse mødes Hegels åndsfilosofi med Freuds bevidsthedsarkæologi, der lader urfaderdrabet konstituere selvbevidstheden som dårlig samvittighed og moralsk selvretfærdiggørelsesforsøg. Det treenige gudsbegreb kan heroverfor oversættes kommunikativt som 'samtale' mellem Faderen og Sønnen, mens Ånden lytter.¹⁵⁷ I treenighedens økonomiske perspektiv kan enheden i Gud forstås som en ekspressivistisk selvrefleksion, som det fremgår af Luthers udlægning af 1. Mos 1, 1f. Skabelsen indeholder ifølge Luther tre momenter: Faderen taler, ordet, der skaber, er Sønnen, mens Ånden skal forstås som det velbehag, der fremkaldes i Gud ved synet af den virkelighed, skaberordet lader fremtræde.¹⁵⁸ Treenigheden bliver i begge aspekter forstået som en kommunikativ og hermeneutisk refleksionsmodel, der konstituerer ånden eller selvet i himlen såvel som på jorden. Med denne udlægning af skabelsen vil Luther undgå, at Ånden bliver betragtet som en 'ånd der svæver over vandene'. Den gængse oversættelse kritiseres, fordi den har forledt fortolkerne, eksempelvis Augustin, i retning af Platons og Aristoteles' lære om ideer og former, som Luther finder barnagtige. Han foretrækker heroverfor at lade vinden blæse over vandet, som den plejer, og i stedet fremhæve åndens moment i ordene: 'og han så, at det var godt!'

Det er netop denne trinitariske forskydning af gudsbegrebet hos Luther og Hegel fra magt- til anerkendelsesforhold, Ricœur belyser med sin udlægning af Johannesevangeliet. Anerkendelsen mellem de guddom-

¹⁵⁶ Jvf. Falk Wagner: "Religion der Moderne – Moderne der Religion", i Gräb, Wilhelm (red.): *Religion als Thema der Theologie*, 38-44.

¹⁵⁷ Således opfatter eksempelvis Luther den immanente trinitet. Jvf. J. Ringleben: "Trinität und Ich-Du-Verhältnis. Luther im Horizont des Sprachdenkens Humboldts gelesen", i Ringleben: *Arbeit am Gottesbegriff II*, 329-349.

¹⁵⁸ M. Luther: "Ein Sermon und eingang in das erste buch Mosi", 15. marts 1523, i Luther: *WA 12*, 435-452.

melige personer udspiller sig her som en attestationsproces, der kan tages op med C.S. Peirces triadiske semiotik. Ifølge denne tegnteori er et tegn ikke en indre spaltning i tegnet (*signifiant/signifiée*), men det skal forstås som en triangulær relation mellem tre tegn: tegnet for begivenheden, tegnet for meningen og det såkaldte 'interpretament', der som et tredje tegn bygger bro over kløften mellem begivenhed og mening. Derved aktualiseres meningen i nye kontekster. Tegnet som en triangulær proces eller 'semiose' er velegnet til at forklare åbenbaringsideen som det absoluttes historiske tegn, der genfortolkes og oversættes i nye singulære bevidnelser af troskab over for begivenheden. Spillet mellem den tomme grav og tilsynekomsterne af den opstandne Kristus kan følgelig tages op som en tegnproces, der viser, hvordan umiddelbarheden er brudt. Hegel lægger tilsvarende i sin *Religionsfilosofi* vægt på, at den spaltning, der aftegner sig mellem det umiddelbare og formidlingen, ikke er vidnesbyrdets ruin, men dets endeløse formidling. "Si l'interprétation est possible, c'est parce qu'il est toujours possible, à la faveur de cet écart, de médiatiser le rapport du sens et de l'événement par un autre sens qui joue le rôle interprétant à l'égard de leur relation même."¹⁵⁹ Bultmanns afmytologisering knytter ifølge Ricœur til ved denne hegelske dialektik mellem begivenhed og mening, som også Bultmann fremhæver navnlig hos Paulus og i de johannæiske skrifter. Bevidnelsen er således konstitueret som en tydningsproces, hvor nye interpretamenter gør begivenheden gældende i nye kontekster. Det ses i den kristne bekendelse, hvormed de første kristne og menigheden overdrager budskabet. I Peters bekendelse til Jesus: 'Du er Kristus!'

¹⁵⁹ Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", i Ricœur: *Lectures* 3, 131. Citatet fortsætter: "Charles Sanders Peirce a fourni à cet égard le modèle de cette relation triangulaire: tout rapport entre un signe et un objet, dit-il, peut être explicité par moyen d'un signe qui joue le rôle d'interprétant à l'égard de leur relation; une chaîne ouverte d'interprétants est ainsi suscitée par la première relation entre signe et objet." *Ibid.*

falder begivenhed og betydning umiddelbart sammen.¹⁶⁰ Den fortsatte formidling af denne bekendelse indledes af de nytestamentlige forfattere, der bruger 'interpretanter' fra andre tekster og semantiske sfærer for at bygge bro over den tidslige og rumlige afstand, der åbner sig mellem begivenhedens dengang og den aktualiserede universelle mening med sandhedsbegivenheden.¹⁶¹

Ideen om, at det umiddelbare moment i selvbevidstheden reflekteres og brydes i den bibelske åbenbaringsidé indtager en tom plads i Ricœurs religionsfilosofi, der kan sammenlignes med den betydning, den 'tomme grav' har hos Hegel. Den er et modtræk til en hypostasering af den umiddelbare selvbevidsthed og af det umiddelbare nærvær. Selvbevidstheden sendes i stedet ud på en omvej, ad hvilken den i sine altid foreløbige tolkninger kan gentilegne sin absolutte værensbekræftelse. Den kan eksempelvis lade sig inspirere hertil gennem menighedens figurative formidlinger af hændelsen, som kan tages op i Ricœurs idé om en 'umiddelbarhed af anden grad'. Tabet af den første umiddelbarhed er et træk ved det moderne menneskes forhold til religionen, der allerede er indeholdt i den kristne åbenbaring, hvorfor kristendommen af Hegel netop betegnes som moderne. Kløften mellem åbenbaringens historiske begivenhed og den absolutte selvbevidsthed vanskeliggør en ahistorisk formidling af det historiske og det absolutte i en underliggende medial bevidsthed. Ricœurs Hegelinspirerede religionsfilosofi bliver derfor med dens konfliktuelle og 'hårde' Geist-tænkning et modtræk til monistiske

¹⁶⁰ Matt 16, 16.

¹⁶¹ "C'est ainsi que L'Eglise primitive n'a cessé d'interpréter le 'témoignage du Christ' [...] à l'aide de Noms et de Titres, de Figures et de Fonctions reçues, pour la plupart, de la tradition hébraïque, voire de la tradition des mystères ou de la gnose. C'est en appelant Jésus Fils de l'homme, Messie ou Christ, Juge, Roi, Grand Prêtre, Logos, que l'Eglise primitive a commencé d'interpréter la relation du sens et de l'événement. L'important est que cette interprétation ne soit pas extérieure au témoignage, mais impliquée par sa structure dialectique initiale." Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", Ricœur: *Lectures* 3, 131f.

versioner af selvbevidsthedsteorien i den tyske idealisme og i D. Henrichs neo-idealisme.

Universalitet og individualitet i kristologien

Treenighed er således forstået et teologisk begreb for en kommunikativ proces, hvor den talende gør sig indirekte tilgængelig i sit ord. Den talende afhænder og modtager sig selv i en ny skikkelse. Inkarnationen af det guddommelige ord sker og forsvinder som en historisk begivenhed, der efterlader tegn og spor, som fortolkes og overleveres eksempelvis som tekster, ritualer og praksisser. I denne hermeneutiske proces tolkes Jesu død og opstandelse som en universel sandhedsbegivenhed (retfærdighed og kærlighed). Uden denne evige eller universelle betydning ville Jesu død ifølge Hegel have samme betydning som et 'kløvet kålhovede'.¹⁶² Den universalisering, som opstandelsen udtrykker, er en fortsat udfordring, hvor menigheden og den forestillende tænken kæmper med sin egen forhærdelse og hang til fikse ideer.¹⁶³ Menigheden udfordres til at glemme Jesus som et individuelt personligt levnedsløb og som *type* med henblik på inkarnationens universelle, nutidige eller 'åndelige' gyldighed. Universaliseringens negativitet er udtrykt i Paulus' ord om, at han kun vil vide af Kristus som korsfæstet (1 Kor 2, 2). I 'typen' Jesus og hans liv og lære finder menigheden ganske vist Guds eget *curriculum vitae*.¹⁶⁴ Følgelig er det Gud selv, der her ofrer sig, dør og opstår i en ny skikkelse. Han manifesterer sig som kærlighed under modsat skikkelse i erfaringer af fravær og gudsforladthed. Arketyperne 'det gudvelbehagelige menneske' i Kants religionsfilosofi og i Schleiermachers teologi har således kun begrænset betydning inden for den hegelske konception. Tilsvarende relativiseres ur- og forbilledet netop hos Paulus til at være en (karrieret)

¹⁶² Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, 101f., 122.

¹⁶³ Jvf. f.eks. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 571.

¹⁶⁴ Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, 101.

typos i Nietzsches betydning, hvor navnet og typen Kristus bruges som et 'forstørrelsesglas' for filosofiske og teologiske problemer.¹⁶⁵ I begrebets optik er urbilledet således (blot) en type, der indgår i en dialektik som bibelsk udtrykkes med død og opstandelse. Denne dialektik skal hos Paulus bringe sagens universelle og nutidige betydning frem af den historisk tilfældige hændelse, idet den samtidig giver den historiske væren en ny tyngde og dybde. I forlængelse af Hegel understreger Ricœur således kløften mellem gudmenneskets individuelle umiddelbare selvbevidsthed på den ene side og den opstandne på den anden. Dette paradoks adskiller den umiddelbare indlevelse i og identifikation med urbilledet fra en tro, der hævder identitet mellem den korsfæstede og den opstandne.¹⁶⁶

Åndens virken i det negative (tiden) forudsætter afskeden med den historiske og individuelle skikkelse, hvilket Hegel betegner som den 'spekulative langfredag'.¹⁶⁷ Tænkningens uendelige resignation består her i, at den ofrer alle transcendentale illusioner og alle konkrete forestillinger om Gud.¹⁶⁸ Åndens negativitet manifesterer sig således som en indifferens, hvor farver, forestillinger og følelser opløses i et enstonigt 'gråt i gråt'. Det absolutte er opløst i fraværet af de forskelle, der forbindes med følelser og forestillinger. Den serielle, monotone og monokrome uendelighed eller gentagelse er et æstetisk grundmotiv i moderne filosofi og æstetik, der kan siges at være præfigureret i Hegels tanker om kunstens og religionens selvopløsning. *Begrebet* er for Hegel identisk med tiden.¹⁶⁹ Som tiden sletter begrebet de spor og forskelle, som

¹⁶⁵ Jvf. Nietzsche: *Ecce Homo. Kritische Studienausgabe* 6, 274.

¹⁶⁶ Ricœur: "La liberté selon l'espérance", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 400.

¹⁶⁷ Jvf. Hegel: "Glauben und Wissen", *Werke* 2, 432.

¹⁶⁸ Dette svarer til Naberts udtryk for selvafhændelsen som refleksionens indre akt (*dépouillement*), der er den negative side af hans 'kriteriologi for det guddommelige'. Ricœur: "Herméneutique de l'idée de Révélation", *La Révélation*, 48.

¹⁶⁹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 584.

forskelstænkningen hæfter sig ved som et 'heiddegersk håb' (*l'espérance heidegerienne*).¹⁷⁰ I Hegels (paulinske) tolkning af døden og opstandelsen bliver der ikke nogen hellig eller gærende rest af individualitet tilbage, som håbet kan knyttes til, men en ny bestemmelse af ånden som Gud selv. Gud er herefter uden latens, alt er åbenbaret.¹⁷¹ Den tomme grav står følgelig hos Hegel for afskeden med reminiscenser af *das Dieses*, 'dette-her-hed' (*haecceitas*), som korsfarerne forgæves søgte ved Den hellige Grav i Jerusalem.¹⁷² I korsfarernes skuffelse over at finde graven tom tager Vesten ifølge Hegel endegyldigt afsked med Østen.¹⁷³ Fra nu af knyttes håbet til opstandelsens og regenerationens 'anden umiddelbarhed'.

Repræsentation og begreb i Hegels religionsfilosofi

I det følgende uddybes belysningen af Ricœurs religionsfilosofi ud fra spillet mellem forestilling og begreb hos Hegel. Med sin åndsfilosofi tager Hegel afsæt i kristendommens nybestemmelse af antikkens værenstænkning ud fra selvbevidsthedens moment i den moderne refleksionsfilosofi. Religionen figurerer her sammen med kunsten og filosofien som den absolutte ånds fremtrædelse. Termen *Vorstellung* i Hegels religionsfilosofi oversættes almindeligvis med termer som *repræsentation* eller *figur*.¹⁷⁴ *Vorstellung* kan siges at betegne det særlige

¹⁷⁰ Jvf. J. Derrida: "La différence", i Derrida: *Marges de la philosophie*, 29.

¹⁷¹ Luhmann beskriver tilsvarende modoplysningens dyrkelse af det dunkle, okkulte og hemmelighedsfulde som 'latensbeskyttelse'. Jvf. Luhmann: *Soziale Systeme*, 456f, 465f.

¹⁷² Ricœur: "Herméneutique de l'idée de Révélation", i Ricœur et al. (red.): *La Révélation*, 49.

¹⁷³ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12*, 471f.

¹⁷⁴ Denne flertydighed i begrebet *Vorstellung* spiller Ricœur på i titlen til den engelske antologi *Figuring the Sacred*. Han henviser her tillige til Auerbachs begreb 'figura' og til Lévinas og Rosezweigs grundfigur, Davidsstjernen, der ifølge Lévinas aftegner

religionsfilosofiske aspekt af den såkaldte repræsentationsmetafysik fra Descartes til Kant, som Hegel og den tyske idealisme søger at overvinde. Repræsentationsmetafysikken er orienteret mod erkendelsens objektivitet som sande domme hos Descartes eller som syntese af anskuelse og forstand hos Kant.¹⁷⁵ Den subjektive repræsentation er her grundlag for en objektiv erkendelse, hvor subjektet er herre over meningen. Med begreber som 'den absolutte viden' forsøger den tyske idealisme at overvinde dette paradigme, der på andre måder opløses hos den sene Husserl og Heidegger.¹⁷⁶ Husserls livsverdensfænomenologi og Heideggers eksistentialontologi indleder således ifølge Ricœur en radikalt ny måde at stille spørgsmål på, der ikke længere tilhører repræsentationens paradigme. Destruktionen af repræsentationsmetafysikken har imidlertid en forløber i Hegels filosofi, der ophæver forestillingen i en spekulativ åndsfilosofi. Mening forstået som en objektivérbar og gentagelig struktur reflekteres i den religiøse forestilling om Gud som skaber, der har *ment* verden, og således gribes Guds absolutte intentionalitet i religionens antropomorfe forestillinger. Den efterhegelske religionskritik problematiserer imidlertid denne analogi som en menneskelig projektion eller selvspejling, der fremmedgør mennesket fra sig selv (Feuerbach). I den bibelske religion beskytter billedforbudet ganske vist det absoluttes ufremstillelige transcendens imod denne kritik. Åbenbaringen bliver her et fravær i et nærvær, der markeres med navnets teologi. Navnet indeholder en negativitet, der reflekteres i de bibelske diskurser og i den teologiske lære. Hegels religionsfilosofi er imidlertid ikke bestemt af navnets transcendens, men af *begrebets* oversættelse af forestillingerne, idet begrebets ophævelse her

ansigtet, der på fransk kan betegnes med termen 'la figure'. Jvf. Ricœur: "The 'Figure' in Rosenzweig's The Star of Redemption", i Ricœur: *Figuring the Sacred*, 97.

¹⁷⁵ Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 63.

¹⁷⁶ *Op. cit.*, 87-94.

skal forstås som et udtryk for åndens negativitet.¹⁷⁷ Navnet er således ikke det ukendte 'ikke-navn' (2 Mos 3, 14), men den johannæiske bevidnelse af Gud som Fader, Søn og Ånd. Denne trinitariske selvbenævnelse ligger bag Hegels tanke om, at den hinsidige himmelske transcendens én gang for alle har udtømt sig i inkarnationen. Denne åbenbaring lægger ifølge Ricœur op til en *anden* filosofi om det absolutte i form af en uendelig fortolkning mellem begivenhed, mening og navn.¹⁷⁸ Hegel synes imidlertid også at ville ophæve dette i en spekulativ selvgenemsigtighed. Med sin forståelse af det absoluttes selvåbenbaring som en præsens uden skygger kritiserer Hegel derfor teorier om religionen, der endnu hylder det dunkle, hemmelighedsfulde, uudsigelige og usynlige. Gud, der er 'lys uden skygge', er ikke skinsyg og holder ikke noget for sig selv.¹⁷⁹ I denne teori om åbenbaringen som absolut selvnærvær og lys finder Malabou ikke desto mindre en diskret vaklen, der giver plads for at spatialisere nærværet som plasticitet og fremtid.¹⁸⁰ Med den hegelske fremtid og plasticitet tænker Malabou på begivenhedsaspektet, der består i at modtage og give sig selv sin egen form. Denne åndsforståelse forudsætter en åbenhed for hændelsen og tilfældet, for hvad der sker – *voir venir*. Malabous eskatologiske udlægning af ånd som en indre temporaliseret plasticitet er præfigureret i de johannæiske figurer, der aftegner det absoluttes vidnesbyrd som subjektiv og objektiv genitiv. Her kommer Gud til sig selv, idet han ser sig selv komme til verden.¹⁸¹ Åndsbegrebet er følgelig tænkt som en andenordenskybernetik, der udfolder sig gennem iagttagelser af

¹⁷⁷ Ricœur: "Nommer Dieu", i Ricœur: *Lectures* 3, 301, og samme: "Herméneutique de l'idée de Révélation", i Ricœur et al. (red.): *La Révélation*, 42.

¹⁷⁸ Jvf. Ricœur: *La symbolique du mal*, 183.

¹⁷⁹ Jvf. Hegel: *Enzyklopädie*, § 564, og udlægningen heraf hos C. Malabou:

"Deconstructive and/or 'plastic' readings of Hegel", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, nr. 41/2, 2007, 137.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Jvf E. Jünger: *Gott als Geheimnis der Welt*, 514ff., 519, 532.

iagttagelser, som i Luthers ovenfor anførte udlægning af den tredje person i skabelsen: 'og han så, at det var godt!'

Drivkraften i den hegelske åndsproces er stikordsagtigt sagt livets uro, sprogets iboende refleksion, menneskets arbejde med sig selv gennem arbejdet med tingene, dets frihedstrang og anerkendelsesbegæret. Det drejer sig således om forskellige aspekter af udlægningen af væren som *dynamis* og *energeia*, der indgår i den ekspressivistiske og kommunikative forståelse af Gud og menneske. Åndsbegrebet er her tænkt som en struktur, der kan opfange splittelsen mellem subjekt og objekt og vende den til en produktiv og menneskeliggørende negativitet. Religionen spiller hos Hegel en vigtig, men tvetydig rolle som én af den absolutte ånds fremtrædelsesformer, hvori ånden overvinder fremmedgørelsen fra sig selv. Da disse absolutte sfærer imidlertid alle fremtræder for tanken, synes Hegel at hælde til den opfattelse, at tænkningen har overhalet både kunsten og religionen som udtryk for den nutidige selvbevidsthed. Uanset spørgsmålet om en mulig rangorden mellem den absolutte ånds tre formationer drejer kritikken af den religiøse forestilling sig om *misforholdet* mellem idealet og virkeligheden, som den erfares. Forestillingen rummer nemlig også ifølge Ricœurs udlægning af Hegel et dobbelt forræderi, dels ved at forflygtige den sanselige virkelighed gennem allegoriseringer, dels ved at gå fejl af sit mål, der ifølge Hegel er at begribe ånden som selvbevidsthed: "une trahison de la réalité sensible qu'elle allégorise, et une trahison de son contenu, à savoir l'esprit conscient de soi qu'elle échoue à saisir."¹⁸²

Den kristne inkarnation indtager ganske vist ifølge Hegel en særstilling, idet den indefra afstedkommer forestillingens selvophævelse ud fra selvbevidsthedens nye niveau. Den kristne åbenbaring er således en slags 'ateisme' på forestillingernes niveau, der her gør en begrebslig

¹⁸² Ricœur: "La 'Vorstellung' dans la philosophie hégélienne de la religion", i Ricœur: *Lectures* 3, 56.

kritik og gentilegnelse af religionen påkrævet. Åbenbaringen kan siges at begrunde, hvorfor kristendommen kan undvære moral, metafysik og endda religionen, men at den står og falder med læren og teologien. Religionens forestillende tænken og dens billedsprog står nemlig i fare for at falde tilbage til et etnisk kollektivistisk plan, som Hegel finder særlig barbarisk, når det optræder inden for kristendommen, hvor dette netop skulle være et overstået kapitel.¹⁸³ Heroverfor er det nødvendigt at *tænke* forestillingen ikke bare med teologiens lære, men med det filosofiske begreb.¹⁸⁴ Den filosofiske oversættelse af det kristne åndsbegreb iværksætter således en selvkritik og selvovervindelse, der baner vej for en ny umiddelbarhed.¹⁸⁵ Den teologiske lære er en udfordring til at 'atteologisere' eller dekonstruere fikserede begrebs-hypotaser, der ikke er begrundet i troen på Guds *passive* retfærdighed og menneskets mangel på Gud og retfærdighed.¹⁸⁶ Den lutherske lære om retfærdiggørelsen angiver således kriteriet for en teologisk begrundet dekonstruktion og for en 'fortsættelse' af reformationen.¹⁸⁷ Dekonstruktionen af fikserede mytiske og metafysiske forestillinger beror på, hvorvidt læren om den retfærdiggørende Gud og det gudløse menneske med Luther og reformatorerne anses for at være en trosartikel, kirken står og falder med, og som følgelig ikke kan dekonstrueres. Proklamationen heraf bliver motiv og kriterium for af-teologiseringen af teologien. Det eneste, der ikke kan dekonstrueres, er således retfærdig-

¹⁸³ Jvf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 586.

¹⁸⁴ *Op. cit.*, 554.

¹⁸⁵ Jvf. F. Wagner: „Religion der Moderne – Moderne der Religion“, i Gräb, Wilhelm (red.): *Religion als Thema der Theologie*, 32ff.

¹⁸⁶ Jvf. Luthers forord til sin Store Galaterbrevsforelæsning, i Luther: WA 40 I, 39-50.

¹⁸⁷ Jvf. N.F.S. Grundtvig: ”Skal den lutherske Reformation virkelig fortsættes?”, *Udvalgte Skrifter V*, 278ff.

gørelsens *sola fide*.¹⁸⁸ Til gengæld kræver denne eksklusionsformel en fortsat kommunikativ udfoldelse i spillet mellem den individuelle frihed og den sociale og naturbestemte andetværen som gensidige kærligheds- og anerkendelsesforhold.¹⁸⁹ En frihed uden en sådan forståelse og kommunalitet er en selvmodsigende fideisme, også når det gælder den kristne frihed. Inkarnationen som Guds selvmeddelelse er således det motiv, der ligger bag den hegelske kritik af forestillingen som en livløs objektivisering af gudsforholdet. Tankens liv er forbundet med Guds liv, død og opstandelse i en ny og mere gyldig skikkelse, hvori det absolutte overvinder sine hidtidige repræsentationer. Hegels åndsbegreb er således et opgør med forestillingen om, at den antikke verdens forbilledlige socialitet skulle kunne genoplives og gentages, og at dette skulle være et gyldigt svar på modernitetens splittelse. Ånden udfolder sig heroverfor gennem en tilbagetrækning fra den umiddelbare fremtræden i verden. Tabet af de umiddelbare, substantielle og kollektive grundlag, der bærer forestillingen, bestemmer åndens 'Er-Innerung' som en eftertanke, der ikke søger at rekonstruere fortiden, men modstår nostalgis fristelse til at unddrage sig tidens og begrebets negativitet. Sådanne forhåbninger om at genoplive den forgangne sædelighed blev netop næret i romantikken og den tyske idealisme, eksempelvis i Schleiermachers rekonstruktionshermeneutik.¹⁹⁰ Som svar på nutidens udfordringer er dette ifølge Hegel ikke bare afmægtige anakronismer, men udtryk for en tragisk blindhed. For Hegel ligger opgaven herefter i en afsked med de visioner, han også selv som ung havde næret om en genfødsel af den antikke polis gennem den store revolution, der i stedet bragte modernitetens tragiske konflikt frem i lyset. Omgangen med

¹⁸⁸ J. Derrida taler i en lignende messiansk sammenhæng om *retfærdigheden* som det eneste, der ikke kan dekonstrueres. Jvf. Derrida: *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, 15, 55f.

¹⁸⁹ *Op. cit.*, 43f.

¹⁹⁰ Jvf. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 172f.

historien bliver heroverfor bestemt som et erindrings- og sorgarbejde.¹⁹¹ Den græske religion kulminerer derfor ifølge Hegel ikke i triumf, men i erfaringen af et tab og i en afsked med den substantielle socialitet, der har frembåret den græske ånds værker. Til trods for Hegels beundring for den antikke græske religion har den for ham kun en foreløbig betydning. Det samme gælder den åbenbarede religion, der i Hegels system rummer erfaringen med denne tabserfaring, der udtrykkes i ordet om Guds død.¹⁹² Korset og opstandelsen bekræfter og udvider ifølge Ricœur erindringens funktion: "En ce sens, la fonction de l'*Erinnerung* n'est pas seulement de conclure le cycle grec des symboles religieux, mais d'établir la religion révélée elle-même au niveau de la réminiscence intériorisée."¹⁹³

Åbenbaringsreligionens forestillinger er således foreløbige, idet de overskrides i begrebets bevægelse. Kristendommens kvasibegrebslige former (treenighed, kristologi) ophæver forestillingernes mere umiddelbare symbolske niveauer, mens ordet (og musikken) forbliver dens primære sanseligt-æstetiske udtryksformer. Kristendommen markerer derfor selv ifølge Hegel det mest radikale brud med *menighedens* (*die Gemeinde*) forestillende og kollektive tænken og praksis.¹⁹⁴ Inkarnationen er ikke kun udtryk for en humanisering af religionen, men indeholder

¹⁹¹ Jvf. C. Malabou: "History and the Process of Mourning in Hegel and Freud", *Radical Philosophy*, nr. 106, 2001, 16-20.

¹⁹² Jvf. Hegel: "Glauben und Wissen", *Werke* 2, 432. Ricœur: "La '*Vorstellung*' dans la philosophie hégélienne de la religion", i Ricœur: *Lectures* 3, 46.

¹⁹³ *Op. cit.*, 48.

¹⁹⁴ Når Hegel i *Phänomenologie des Geistes* taler om 'die Gemeinde', alluderer han ifølge E. Hirsch til den herrnhutiske brødremenighed. Jvf. J. Huggler: *Hegels skeptiske vej til den absolutte viden*, 189, note 4. Det drejer sig imidlertid om en principiel problemstilling, nemlig den kollektive tænknings hypersubjekter, der omfatter folk, fællesskaber og nationer med deres myter og traditioner. Luhmann taler på linje hermed om 'Sondergruppensemantik'. N. Luhmann: "Die Ausdifferenzierung der Religion", i Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, 350.

tillige en afsked med en antropocentrisk og egologisk verdensanskuelse, der lader Jesus være den første og største humanist (eller subjektivitetstænker), som det ses i nyprotestantismen hos Schleiermacher.¹⁹⁵ Heroverfor forstår Hegel det absolutte som en flygtig begivenhed, et møde, der indstifter den ny 'begivenhedsbevidsthed', der skiller menigheden ud fra den omgivende sociale og etniske omverden. Dens udgangspunkt er med Kierkegaardpseudonymet Climacus et 'absolut paradoks', ikke blot en retorisk figur, men en bestemmelse af troens genstand som et 'absolut faktum'.¹⁹⁶ Begrebet henviser til den dogmatiske terminologi 'objectum fidei' for trosbekendelsen.¹⁹⁷ Kierkegaards accentuering af troens konstruktivistiske moment er som nævnt et modtræk til menighedens tendens til at dyrke hjemmegroede forestillinger og følelser, der bestemmer troens genstand i umiddelbar forlængelse af sædelighed, dannelse, kultur, videnskab etc. Denne terminologi skal forstås ud fra et systemteoretisk og hermeneutisk teologibegreb. Gadamer peger således på systembegrebets baggrund i oldkirkens læredannelse.¹⁹⁸ *Systema* er her en musikvidenskabelig terminologi, en harmoni med indbygget dissonans, der anvendes som model for en teologisk begrebsdannelse (kristologi og treenighed), der ikke afspejler uforanderlige former, men gentænker det absolutte som

¹⁹⁵ Jvf. f.eks. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 493.

¹⁹⁶ Jvf. S. Kierkegaard: *Philosophiske Smuler*, 296ff.

¹⁹⁷ Konstruktivismens tese om, at mennesket kun kan forstå, hvad det selv har frembragt (*verum factum convertuntur*) er ifølge Luhmann overleveret fra Bacon over Hobbes, Locke og Vico. Denne lære paralleliseres i teologien med dogmet om, at Gud som *skaber* af alt også kan *vide* alt, og således begrunder den Hegels tese om den absolutte viden. Jvf. Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 259. Det er som nævnt nærliggende medtænke den konstruktivistiske sandhedsteori som en foregribelse af Hegels ekspressivistiske åndsfilosofi, Kierkegaards åbenbaringsbegreb og af moderne hermeneutik og systemteori. Om forholdet mellem Ricœurs hermeneutik og Luhmanns systemteori se min: "Fortællingens grænse" 1-2, *Præsteforeningens Blad* 1996/31-32

¹⁹⁸ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 179, note 5.

det eviges tilblivelse eller åbenbaring i tiden. Således er også Hegels begreb om den absolutte ånd medbestemt af teologiens konstruktivisme.¹⁹⁹

I Hegels åndsfilosofi betegner 'Vorstellung' religionens mest avancerede niveau, der rangerer over både 'følelsen' og 'anskuelsen' som denne tænkings æstetiske trin.²⁰⁰ Forestillingen dækker som nævnt ikke bare religionens fortællinger og symboler, men tillige dens teologiske begreber og navne som Gud, fader, søn, ånd etc.²⁰¹ Overgangen fra forestilling til begreb fører for det første forestillingen tilbage til dens historiske tilblivelse som subjektive og kollektive projektioner. For det andet føres forestillingen frem til en aktuel nutid, som det ifølge Hegel er filosofiens opgave at sætte på begreb, idet tiden selv netop er begrebet.²⁰² Denne accentuerede bevidsthed om tiden og begrebets negativitet skal redde forestillingen fra at stivne som en selvberoende verden af fikse ideer.²⁰³ Begrebets niveau indtræder imidlertid ikke gradvist, men indtræffer som et pistolskud.²⁰⁴

¹⁹⁹ Det drejer sig mere præcist om en 'Montage- und Arrangier-Bewusstsein', der søger at etablere betingelser for en sammenhængende tænkning under afkald på metafysisk grundlagssikkerhed (gudsbevis). Jvf. Luhmann: *Die Funktion der Religion*, 257. og samme: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 543f.

²⁰⁰ Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik 1. Werke 13*, 127ff.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 45ff, 584.

²⁰³ Hegels religionsfilosofi kan således karakteriseres som en forløber i større målestok for Bultmanns afmytologisering. Ricœur: „La *“Vorstellung“* dans la philosophie hégélienne de la religion“, i Ricœur: *Lectures 3*, 51.

²⁰⁴ For 'pistolmetaforen', se Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 31. og samme: *Logik I*, 65. E. Fackenheim: *The Religious Dimension in Hegels Thought*, 29, 57, 238. Den abrupte overgang svarer til Nietzsches tanke om menneskets socialisering, der også tænkes at være sket med et snuptag og ikke som en langsom evolution. Det samfundsgjorte menneskedyr er denaturaliseret som de pattedyr, der oprindeligt har været havdyr. Som en fisk, der lever på landjorden i ly af sine tegn og 'proteser', men uden egen natur og uden en naturlig omverden. Det erfarer sig således selv som en uhyre

Dialektikken mellem forestilling og begreb artikulerer ifølge Ricœur de centrale motiver i Bultmanns afmytologiseringshermeneutik og i hans egen religionsfilosofiske attestationshermeneutik. Den er netop konciperet som en hegelsk dialektik mellem mistankens og troens hermeneutik, som skal tages op i det afsluttende kapitel.

byrde, det selv skal bære.” Jvf. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe* 5, 322.

Kapitel 3.

Mistankens og troens hermeneutik

Mistankens arkæologi og troens teleologi

Ricœurs fortolkning af Hegels religionsfilosofi udfoldes som fremstillet i det foregående i spillet mellem forestilling og begreb. Begrebet er i den forbindelse identisk med Gud, der som det universelle sætter og overskrider partikulære repræsentationer af det absolutte. I denne selvophævelse ligger en spekulativ tolkning af Guds død og opstandelse som den kristne centralbegivenhed. Denne hændelse udlægger Ricœur i lyset af transcendensen som en ophævet og opbevaret distance, der udtrykker den johannæiske forståelse af Gud som kærlighed. At "Gud er væren" markerer en kløft mellem Gud og verden, der ophæves i Sønnens inkarnation, død og opstandelse. Kærlighed forstås da som en *metaforisk* lighed, der ses gennem en afgrundsdyb forskel.

Idéen om en sådan spekulativ teologisk og ontologisk helhedsanskuelse har været omstridt i filosofien efter Kant og Hegel. Navne som Nietzsche og Heidegger har eksempelvis i den franske strukturalisme og poststrukturalisme inspireret til dekonstruktioner af værenstænkningens og subjektfilosofiens idéer om helhed og universalitet. Ricœur betragter dette konfliktfelt som en uomgængelig læreproces for en tidsvarende tænkning. Hvad der generelt gælder spillet mellem mistanke og attestation i Ricœurs hermeneutik, gælder i særdeleshed for hans religionsfilosofi, hvor tro og overbevisning accentueres ud fra spørgsmålet om det absolutte som historisk erfaring.

Den bevidsthedsarkæologiske bevægelse, der under ét kan siges at kendetegne 'mistankens hermeneutik', stiller Ricœur over for en teleologisk modbevægelse, der tilsammen udgør en slags dialektik. Dialektikken mellem genealogi og teleologi udvikles i fri tilknytning til Hegels tese om en stadig 'udvikling i frihedsbevidstheden' som åndsfilosofiens

tema. Hegel forstår begge bevægelser som nødvendige momenter i Åndens selvudvikling.²⁰⁵ Arkæologien og teleologien udgør således dialektiske momenter i Ricœurs samlede fortolkningsteori, hvor syntesen er udskudt.²⁰⁶ Arkæologiens bevægelse forsøger at gå bag om tekstens ligefremme mening til dens dybdestruktur og bag om bevidstheden til det ubevidste med det formål at kunne tage teksten og bevidstheden op som mulige effekter af semiotiske tegnkæder og kommunikative processer. Tekst og bevidsthed dekonstrueres således i et forsøg på at frilægge andre muligheder, end de allerede indkodede programmer og rutiner. Derved tilfredsstilles det behov for formålsløs selvoverskridelse, der gør verden til andet end arbejde og problemløsning, og som ikke behøver anden begrundelse.

Teleologien anerkender imidlertid ikke desto mindre den umiddelbare bevidstheds spontane intentioner om at 'sige noget om noget til nogen'. Der ligger således ifølge Ricœur et uopgiveligt sandhedsmoment i den intentionalitet, der suspenderes af arkæologien, og som Ricœur vil genoptage på den anden side af mistankens hermeneutik. Teleologien anerkender, at teksten eller værket udgør en helhed, der har en 'referentiel intentionalitet', der viser ud over sig selv. Disse aspekter af teleologien forudsætter, at teksten har sin egen sag, der giver den et centrum, og som yder modspil til læsningen. Dialektikken opstår, når den teleologiske bevægelse, der svarer til den umiddelbare forståelses spontane intentionalitet og tillid, ved mødet med mistankens hermeneutik bliver opmærksom på, at den kun er en fortolkning, og at den indeholder et element af overbevisning. Bevægelsen gennem dialektikken går således fra en uanfægtet overbevisning til en velovervejede overbevisning, der er mere bevidst om sin betingede karakter og derfor

²⁰⁵ Ricœur: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 40ff, 444ff.

²⁰⁶ Ricœur: *Histoire et vérité*, 16.

åben for erfaringens korrektion og belæring. Denne mulighed kalder Ricœur som nævnt for en 'naivitet af anden grad'.

Denne mulighed af en 'skolet' naivitet gives imidlertid ikke uden den radikale kritik af bevidsthedens illusioner, som Ricœur ikke bare finder hos Marx, Kierkegaard, Nietzsche og Freud, men også i den reformatoriske lære om synd og nåde. Den dialektiske teologis genopdagelse af Paulus og reformatorerne og dens dom over religionen som falsk bevidsthed, gudsbespottelse og 'synd' understreger for Ricœur, at mistankens hermeneutik kan sidestilles med en kristen fortolkning af de gammeltestamentlige domsprofeters anklage af kulten. Den 'anden' umiddelbarhed, som håbet retter sig mod, gives ikke blot gennem en almindelig 'sund' skepsis, der er blevet klog af skade. Gennem mistankens hermeneutik radikaliseres snusfornuftens skepsis nemlig til en indsigt i bevidsthedens mere dybtliggende 'modstand imod sandheden'.²⁰⁷ Arkæologien adskiller sig derved fra en moralsk og psykologisk forståelse af spørgsmålet om identiteten, der forudsætter, at den umiddelbare bevidsthed 'kender sig selv', og blot behøver at besinde sig. Begrebet om det ubevidste i semiologien og psykoanalysen er mere radikalt anti-voluntaristisk på linje med teologiske lærebegreber som *arvesynd*, *forudbestemmelse* og *den trælbundne vilje*.²⁰⁸ Denne forståelsesramme giver adgang til en 'moralfri' forståelse af syndsbegrebet, som navnlig Augustin og Luther fremdrager hos Paulus, idet *loven* her forstås som en fordærvsmagt, der forøger synden (Rom 7-8). Denne indsigt falder sammen med frigørelsen fra den synd, der består i selve moraliseringen af gudsforholdet (gerningsretfærdigheden). Gennem mistankens hermeneutik reformulerer Ricœur således den paulinske skelnen mellem lov/død og evangelium/liv. Loven afdækker en ulydighed hinsides den gode vilje, men samtidig tages dens negative arbejde

²⁰⁷ Jvf. Ricœur: "La psychoanalyse et la culture contemporaine", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 152f.

²⁰⁸ Ricœur: *La symbolique du mal*, 465.

op ud fra gavens overskudslogik, der sætter skabningen i uendelig gæld til sit ophav. Sålænge gælden tænkes i retfærdighedens (lovens) perspektiv bliver Gud dæmonisk og straffende. Tænkes gælden i stedet i kærlighedens perspektiv bliver gæld til rigdom.²⁰⁹ Omstillingen fra overjegets til kærlighedens og gensidighedens etik kan således tilskrives Paulus som den første kristne teolog.²¹⁰

Gaven implicerer en førmoralsk forståelse af loven samt en lære om viljens bundethed. Den viljes- og bevidsthedstrascenderende dimension i den paulinske syndslære indeholder således selv en 'bevidsthedsarkæologisk' bevægelse, der sætter den umiddelbare bevidsthed i lyset af ubevidste strukturelt bestemte 'magter', programmer eller systemer, der er symboliseret ved skriften, loven og Kristus. Den teologiske version af 'mistankens hermeneutik' suspenderer den umiddelbare følelse og bevidsthed. I lyset af skriftens spejl intimideres den af sin egen religiøse fantasi som hyklerisk og ufri, eksempelvis over for Bjergprædikenens krav om spontan opfyldelse af loven. En hellig og retfærdig Guds vrede ville ifølge Ricœur være lettere bære end den angst og sorg, som forestillingen om en kærlig og god Gud afstedkommer. Bevidstheden om 'ikke at elske nok' eller ikke at elske rigtigt og *inderligt* nok fremkalder nemlig en mere fordækt binding eller ufrihed. Her er det ikke frygten for straf, men frygten for at 'bedrøve ånden' (*contrister l'Esprit*), der er langt vanskeligere at udholde.²¹¹

Den ubevidste dimension ved 'synden' og den hermed sammenhængende skyldige bevidsthed om Gud kan ikke overvindes af den umiddelbare bevidsthed selv, men kræver en indirekte tematisering af bevidsthedens andethed, der bl.a. kan støtte sig til religionens kultiske og figurative ytringer. Denne religionshermeneutik har et andet centrum end den umiddelbare følelse eller fortrolighed med sig selv og er uden

²⁰⁹ Jvf. Kierkegaard: *Kjerlighedens Gjerninger*, 18f.

²¹⁰ Jvf. L. Munk Rösing: *Autoritetens genkomst*, 18, 20.

²¹¹ Jvf. Ricœur: "Démystifier l'accusation", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 346.

en vidensmæssig sikkerhed.²¹² Afkaldet på en sådan sikkerhed kendetegner netop *doksiske* intentionaliteter som *overbevisning* og *attestation*, der er bestemt som gensidige tillids- og anerkendelsesforhold.

Ricœurs religionsfilosofiske hermeneutik går altså bag om den umiddelbare bevidstheds psykologiske anskuelse eller intuition på samme måde som Nietzsche eller Freud. Denne bevægelse svarer til den ikke-moralske forståelse af synd som ulydighed hos Paulus, Augustin, Luther eller Kierkegaard, idet religionshermeneutikken grundlæggende består i en moralkritik.²¹³ Den teologiske syndslære er således et modtræk til voluntarisme (pelagiansime).²¹⁴ Arvesyndslæren henfører det ondes uimodståelige karakter til forudbestemmelsen som modbegreb til nådens mere overvældende uimodståelighed.²¹⁵ Arvesyndslæren bliver således et retorisk og dialektisk moment i den stigning, der ligger i gavens økonomi mellem skabelse, åbenbaring og forløsning.²¹⁶ I syndslærens dobbelte decentring bliver autonomien (viljens frihed) sat på spil i en afhængighed af kærligheden, som er en heteronomi, der ikke enten undertrykker eller intimiderer, men er – som i Hegels forståelse af frihedsfællesskabet – en fri væren sig selv (ubestemt) ved og med den anden (bestemt).

²¹² *Ibid.*

²¹³ Paralleliteten mellem disse teologers syndsforståelse og Nietzsches moralkritik fremgår eksempelvis af Ricœur: "Démystifier l'accusation" og "Interprétation du mythe de la peine", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 330ff.

²¹⁴ Ricœur: *La symbolique du mal*, 465.

²¹⁵ Jvf. E.L. Santner: *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, 2ff.

²¹⁶ Ricœur: *La symbolique du mal*, 464f.

Ontologi som 'anden' umiddelbarhed

Spørgsmålet om selvets *ontologi* er indeholdt i Ricœurs tale om en mulig 'anden umiddelbarhed', der tegner sig på baggrund af modernitetens hyperkritiske forhold til traditionen. En sådan hyperkritisk destruktion af ontologien kendetegner også dele af mistankens hermeneutik, især når denne betragtes uden for den teologiske og teleologiske dialektik, som Ricœur tager den op i. Mistankens hermeneutik kan da forfalde fra at være en radikal *filosofisk* anstrengelse til at blive en rent analytisk eller teoriteknisk procedure, der sætter parentes om den livspraktiske orientering og selvforståelse. Man kan her tænke på de nykantianske og positivistiske opgør med metafysikken.²¹⁷ Denne tendens imødegår Ricœur med sine filosofiske læsninger af Freud og af semiologien, der også begge indeholder en decentrering af subjektfilosofien, der er potentielt reduktiv. Ricœur fremhæver heroverfor den ubevidste andethed som et dialektisk modspil til subjektfilosofien som en historisk, social og naturbestemt begrænsning.

Som symbolets modtræk til reduktionismen fremhæver Ricœur, at også mistankens hermeneutik hos Nietzsche og Freud selv forudsætter en mytisk symbolik, eksempelvis i form af Freuds begrebs-symboler som *Eros*, *Logos* og *Thanatos*. Tilsvarende er Nietzsches 'Dionysosbegreb' samtidig et mytisk udtryk, der betegner en *misforståelsens* hermeneutik.²¹⁸ Ifølge Nietzsche kan den dionysiske tænkning ikke forstås uden at

²¹⁷ I den nykantianske kontekst betyder 'metafysik' for Ricœur blot 'antipositivisme', mens hermeneutikken heroverfor søger at udvikle et mindre bornert opgør med metafysikken. Jvf. Ricœur: "De la métaphysique à la morale", i Ricœur: *Réflexion faite*, 86.

²¹⁸ "For Nietzsche 'Dionysos' is not merely another god, but a different 'concept', he speaks of the 'concept of Dionysos'. [F]or Nietzsche, the concept of Dionysos is a concept of thinking itself, a thinking that does not and is not able to do anything else but to draw distinctions, and to cancel them again. Hegel also understood thinking in this way, and he also called it 'Bacchanalian'." W. Stegmaier: "Nietzsche's Theology: Perspectives for God, Faith, and Justice", *New Nietzsche Studies*, nr. 4, 2000-2001, 85f.

misforstås, og i heldigste fald lader den sig misforstå 'på en stadigt finere måde'.²¹⁹ Som en konsekvent inkommensurabilitetstænk er Nietzsche således konsistent og konsekvent. Læren om 'den evige genkomst af det samme' har ifølge Stegmaier samme metodiske sigte som moralgenealogien, nemlig at afdække frihedens og moralens paradokser. Begge teorier sigter mod at erhverve en højere grad af frihed over for den umiddelbare og usynlige magt, Nietzsche mener, moralen udøver over tænkningen, og som strukturelt svarer til den personificerede magt, som Paulus tilskriver *loven* over for Kristus. Spørgsmålet er på den baggrund, om distinktionen lov/evangelium ikke også kun kan forstås ved at misforstås på en stadigt finere måde. Det ville da være den umiddelbarhed af anden grad, der er indeholdt i åndsbegrebet i den johannæiske og hegelske udlægning. Helligåndens bibelske herkomst er de gamle profeters trancetilstande og grænsepsykoser, der fortsat må tænkes at medbestemme treenighedens indre og ydre liv, og således gøre psykoanalysen relevant for teologien.

Muligheden af en 'anden' umiddelbarhed, som teleologien hos Ricœur sigter på, gives således ikke uden om en fortsat kritik af bevidsthedens idoler. Men en 'kritik', der på forhånd kender normen og målet, ville være forudsigelig og således uimodtagelig for den omvending af forestillingen, der forbindes med åndens plasticitet og eskatologi, dens 'veni, vidi' (*venir, voir*).²²⁰ Ricœur taler flere steder om, at det religiøse sprog og Jesu gudsrigeslignelser i særdeleshed omvender eller desorienterer gængse forestillinger *for at* reorientere. Denne teleologiske formel varieres imidlertid i værket om anerkendelsen som gave og agape. Med henvisning til Kierkegaard understreges risikomomentet og dissymmetrien, der netop suspenderer teleologien. Kærlighedens kontingens tilsiger, at vi skal elske den, vi ser, og således desorienterer

²¹⁹ Jvf. W. Stegmaier: *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, 375.

²²⁰ Jvf. J. Derrida: "A Time for Farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou", i Malabou: *The Future of Hegel*, xxi.

kærligheden uden sikkerhed for at nyorientere.²²¹ I Shakespeares *A Midsummernights Dream* figurerer en trylledrik, der bevirker, at den fortryllede forelsker sig i det første, vedkommende ser, når den vågner (*in casu* et æsel). Man kan her tale om, at (næste-)kærlighed gør blind eller desorienteret (*ubi amor, ibi oculus*). Desorienteringen er imidlertid total i Jüngels udlægning af denne topik hos Luther. Guds skabende blik retter sig nemlig mod Kristus på korset og er følgelig en *amor crucis*.²²² Denne fiksering af blikket forekommer at være et væsentligt aspekt af det absoluttes vidnesbyrd som en 'kæp i hjulet' på en nivellerende dialektik eller forudsigelig teleologi.

Overbevisning og tro lever ifølge dialektikken mellem attestation og mistanke af det, den bestrider i et stadigt fornyet valg. Bevidsthedens idoler er rå og umiddelbare forestillinger om identiteten, der må afhændes, for at deres mulige gyldige symbolske mening kan udfoldes og gentilegnes. Denne fortolkningsproces indgår i vidnesbyrdets uafsluttede hermeneutik, hvor idolet forbliver symbolets 'andet'. Begge har deres grund i menneskets stræben og begær, og de kan begge siges at have samme forestillingsindhold. Gud som faderskikkelse kan enten forstås i lyset af Ødipuskomplekset eller i lyset af det guddommelige faderforhold i treenigheden.²²³ Forholdet mellem mistanken og troens hermeneutik er således begrundet i symbolets dobbelttydighed, der kun delvist overvindes gennem kritik og gentilegnelse. I Freuds teori om Ødipuskomplekset er faderfiguren et fantasme, der besidder den almagt og udødelighed, der er begærets genstand. Fantasmets fremkalder den dødeliges frygt, misundelse og mordlyst, der er skyldens, den dårlige samvittigheds projektioner. Dette fortrænges imidlertid af den 'mod-

²²¹ Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 322.

²²² E. Jüngel: "Zur Freiheit eines Christenmenschen", i Jüngel: *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, 103-105.

²²³ Ricœur: "La paternité: du fantasme au symbole", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 459f.

stand imod sandheden', der ifølge Freud konstituerer bevidstheden. Modstanden imod sandheden gør således den umiddelbare bevidsthed skyldig i fortrængningen. Skylden består derfor i at til sidesætte hele spørgsmålet om bevidsthedens 'andet', hvorved den ifølge Ricœur bliver overfladisk, neurotisk og moraliserende. Således tildækkes spørgsmålet om jegets autentiske væren og dets frihedsgrader (eksistensbegæret) med idolet mere bornerte skinværen. Den symbolske væren er en 'ubevidst bevidsthed', idet den reflekterer sit andet og derfor ikke endegyldigt hviler i sig selv. Dialektikken i den hegelske religionsfilosofi mellem begreb og forestilling står følgelig for en spænding, der ligger implicit i striden mellem idol og symbol. Således viser vidnesbyrdets fænomenologi, at bekendelsens *andet* ikke er viden, men netop mistanken, der næres af skyldens fantasmer.²²⁴ Denne dialektik pointeres på en særlig måde over for tesen om selvbevidsthedens autonomi.²²⁵

Ricœurs religionsfilosofi befinder sig således på grænsen til en teologisk proklamation, der forudsætter den paulinske kristologi.²²⁶ Som en filosofisk tilnærmelse til kristologien er kristologien imidlertid snarere en tom plads (et *atopos*) i Ricœurs bibelske hermeneutik, der omfangsmæssigt (men ikke nødvendigvis indholdsmæssigt) overvejende drejer sig om Det Gamle Testamente. Med begrebet *kerygmatiske* ontologi betegnes hos Maqđici en mere almen forståelseshorisont for kristologien i den direkte paulinske betydning. Forforståelsens ontologi udlægger transcendensen som en anonym ubestemt dybde dimension, alt 'er, lever og røres i' (Acta 17, 28). Den lukanske Paulus anslår således den livsfilosofiske grundtone, som Ricœur genfinder i Spinozas filosofi.²²⁷ Dette kan holdes sammen med den ikke-lukanske Paulus' kristologisk bestem-

²²⁴ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 350f.

²²⁵ Jvf. Ricœur: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 510.

²²⁶ Jvf. A. Maqđici: "L'Ontologie kerygmatisque de Paul Ricœur. Approche arabe", i Madison, Gary Brent (red.): *Sens et existence. En hommage à P. Ricœur*.

²²⁷ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 365, note 2.

te tale om at 'være-i-Kristus', der transformerer den ubestemte, transcendent, skjulte og allestedsnærværende Gud.²²⁸ Den paulinske formel være-i-Kristus er en restriktion af en 'herlighedsteologisk' og panteistisk forståelse, som Spinozas kontinuitetsfilosofi repræsenterer. En tilsvarende restriktion formulerer Ricœur, når han bestemmer håbet som et 'håb i natten', der bor side om side med angst og håbløshed, og som artikuleres i skikkelser som Job.²²⁹ Den anden umiddelbarhed er følgelig ikke en selvsikker, genfødt distancering af den tragiske erfaring, men snarere en dobbelthed eller spaltning, der dvæler ved det negative.²³⁰ Uden ontologien som horisont ville det imidlertid ikke være muligt at se et dialektisk forhold mellem arkæologien og teleologien hos Ricœur. Ontologiens tyngdepunkt er værenstilegnelsen som en autonom gøre og ikke kun som en forudsat passiv grund i selvbevidstheden. Denne forudsatte urhandling er en nutidig eksistens-akt, et *initiativ*, der orienterer teleologien mod nutiden og dens muligheder, og som har form som en 'refleksiv rejse' fra fantasmet frem til symbolet.²³¹ Initiativet viser sig fænomenologisk i intentionelle akter, der indgår i attestation af

²²⁸ Denne ubestemte trosforståelse udtrykkes med den reformatoriske lære om mennesket som *simul justus et peccator*. Jvf. Ricœur: *Histoire et vérité*, 332. Kristologiens afgrænsede *logos* er således ifølge Luther et værn imod de spekulationer, der fremkaldes af den ubestemte tale om transcendens. Åbenbaringens sted sammenlignes med et stengærde, hvor troen som en hare kan skjule sig for sine fjender (forstandens anfægtelser). U. Asendorf: *Die Theologie Martin Luthers nach seiner Predigten*, 38.

²²⁹ "Je l'espère dans la nuit", nemlig, at livet er godt til trods for, at det ikke kan ses. Ricœur: *Historie et vérité*, 334f. Se tillige Ricœur: *La symbolique du mal*, 459.

²³⁰ G. Bader understreger spillet mellem syndsbekendelsens erindrende tilbageblik og lovprisningsbekendelsens eskatologiske foregribelse: "Gerade bei einer Wendung zur Zukunft ist es erforderlich, keine, aber auch keine Erfahrung zu vergessen." G. Bader: *Assertio*, 193. Denne pointe passer på en samlet betragtning af forholdet mellem historicitet og håb hos Ricœur, især i betragtning af den rolle, erindringen spiller i hans sene filosofi.

²³¹ Jvf. B. Raffnsøe-Møller: *Reflexion og Religion*, 92.

selvet og dets andet. Hvor noget i intentionen unddrager sig intentionen, og hvor en tøven eller tvivl overvindes, taler Ricœur om en accentuering af selvet som frihed til at gøre, give eller modtage noget i en fysisk og social verden. Erindringen genkalder et billede af fortiden, der gør selvet nærværende gennem billedets andethed, der erfares som et lille 'genkendelsens mirakel' (Bergson). I løftet bindes ansvarlighedens disponibilitet ('her er jeg!') til en ukendt fremtid. I gavens gensidige intentionalitetsstruktur sætter selvet sig på spil på flere måder. Som giver, der eksponerer sig selv og sine motiver, og som modtager af gaven, der anerkender gaven som ren gave (og ikke bestikkelse eller andet) og siger tak. Endelig attesteres selvet i en tredje intentionalitet som giver af en modgave, der ikke er tilbagebetaling af taknemmelighedsgæld. I sådanne fænomener bliver selvforholdet bestemt gennem forskellige aspekter af selv-attestation og (gensidig) anerkendelse, der artikulerer selvets temporalitet.²³²

Teleologien støtter sig således grundlæggende til traditioner og forventningsstrukturer, hvor den finder spor og tegn af selvets væren, der peger mod dets mulige fortsatte og fremtidige væren. Som formidlet af fortolkningen af traditionens spor og tegn er denne teleologi dialektisk knyttet til arkæologiens kritiske bevægelse i en uafsluttet strid mellem fortolkninger.²³³ Denne bevægelse er centreret omkring nærværet og initiativet, som de aktive momenter i selv-attestationen, eksempelvis som løfte og erindring. Selvattestationens filosofiske gravitationsfelter sammenfattes således i begreber som overbevisning og anerkendelse, genkendelse og selvopretholdelse, hvori striden mellem arkæologi og teleologi udspilles som erindringens kamp imod glemslen eller som en

²³² Ricœur: *Parcours*, 366, 362-368.

²³³ Ricœur: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 61. Der gives således ikke noget troværdigt ståsted uden om denne konflikt og de konkrete formidlingers omvej. Jvf. Ricœur: "La question du sujet: le défi de la sémiologie", Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 260.

taknemmelig modtagelse af sig selv fra den anden i venskab og kærlighed.²³⁴

Gentilegnelse af værensbekræftelsen mellem refleksion og vidnesbyrd

Ideen om en gentilegnelse eller gentagelse angiver teleologiens mål og grænse som dens regulative princip. Uraffirmationen tænkes som nævnt hos Nabert at ligge til grund for refleksionen, men som fraværende eller kun indirekte tilstede. Som absolut er den som nævnt ikke identisk med en bestemt bevidsthed eller et bestemt bevidsthedsindhold.²³⁵ Urbekræftelsens afkald (*dépouillement*) på alle empiriske og transcendentale objekter er både en spekulativ og etisk akt. Denne intellektuelle askese er kun mulig i kraft af, at selvbevidstheden stilles i lyset af en absoluthedsfordring, der fører spørgsmålet om det absolutte ud over bevidsthedens transcendentale objekter: onto-teologiske argumenter eller beviser for Guds eksistens.²³⁶ Følgelig kan der ikke siges meget mere om den, end *at* den er, ligesom 'jeg er' i *cogito sum*. Det drejer sig om muligheden af en personlig tilegnet bevidsthed, hvori bekræftelsens eksistentielle akt betones. Åbenbaringen og vidnesbyrdet er her værensbekræftelsens ydre korrelater, der sætter fortolkningen i gang, og som afgrænser hermeneutikken fra en 'perspektivisme uden begyndelse og ende'.²³⁷ Talen om

²³⁴ Ricœur: *Parcours*, 278-280, 377.

²³⁵ "Cette affirmation originaire, pour une philosophie réflexive, n'est à aucun titre une expérience; bien que numériquement identique à la conscience réelle en chacun, elle est l'acte qui accomplit la négation des limitations qui affectent la destinée individuelle. Elle est *dépouillement*." Ricœur: "Herméneutique de l'idée de Révélation", i Ricœur et al. (red.): *La révélation*, 48.

²³⁶ *Op. cit.*, 48.

²³⁷ "A partir de là, l'interprétation sera l'interminable médiation de cette immédiate. Mais, sans elle, l'interprétation ne sera jamais qu'une interprétation d'interprétation. Il y a un moment où l'interprétation est l'exégèse d'un ou plusieurs témoignages. Le témoignage est l'*anagkhe sthenai* de l'interprétation. Une herméneutique sans

det absoluttes selvmanifestation 'her og nu' er imidlertid ifølge Ricœur en hård tale for filosoffen. Den sætter en stopper for refleksionens 'slette uendelighed', men rejser samtidig spørgsmålet om, med hvilken ret en historisk begivenhed kan tildeles absolut betydning. At 'det absolutte viser sig' og bliver nærværende, konstituerer erfaringen af det absolutte, og det er denne erfaring, som vidnesbyrdet bevidner.²³⁸ Vidnesbyrdets hermeneutik rummer således et gigantisk paradoks. Men uden dette paradoks mister vore ideer, symboler og væremåder deres singularitet, autoritet og tyngde som afdækningen af vore egne mest oprindelige muligheder.²³⁹ Attestationen forbliver derfor en uafsluttet polytetisk refleksion med to brændpunkter, hvis korrelation beror på en *satsning*, der skal genbekræftes.²⁴⁰

Handlingsaspektet forudsætter selvet som et personligt centrum i modsætning til et etisk neutralt værensbegreb. Den moderne ontologi som krig, selvopretholdelse og *Sorge* er som tidligere behandlet genstanden for Lévinas' opgør med ontologi som totalitet.²⁴¹ Mest problematisk er for Lévinas udlægningen af væren som en a-etisk uhyggelig gave: *Es gibt (il y a)*. Denne værens *Un-heimlichkeit* gør onto-

témoignage est condamnée à la régression infinie, dans un perspectivisme sans commencement ni fin." Ricœur: "L'herméneutique du témoignage", Ricœur: *Lectures* 3, 130.

²³⁸ *Op. cit.*, 130.

²³⁹ "Mais on voit tout de suite l'énormité du paradoxe que la philosophie du témoignage suscite: 'A-t-on le droit, demandait Nabert dans *l'Essai sur le Mal*, d'investir d'un caractère absolu un moment de l'histoire' (p. 148). Comment, en effet, conjoindre l'intériorité de l'affirmation originaire et l'extériorité d'actes et d'existences que l'on dit témoigner pour l'absolu? C'est ce paradoxe que s'attache à résoudre une herméneutique du témoignage." *Op. cit.*, 109f.

²⁴⁰ *Op. cit.*, 138.

²⁴¹ Ricœur: *Parcours*, 234.

logien uacceptabel som førstefilosofi.²⁴² Så vidt går Ricœur ganske vist ikke i sin attestationshermeneutiske forskydning af værenstænkningen, men han deler Lévinas' betænkelighed ved de former for værenstænkning, der hviler på en tragisk (teogonisk) forsoning af det onde i en monistisk værenslogik.

Det afgørende er heroverfor for Ricœur, at denne værensbekræftelse er – *hvad* den er, vil først vise sig indirekte ad formidlingens og teleologiens omvej.²⁴³ Dens sande væren og mening er fremmedgjort og altid kun mulig i en stadig fornyet tilegnelse af dens vidnesbyrd. Denne proces er tidslig og begrænset af håbets eskatologiske forbehold. Tiden er ikke i sig selv det onde, men forandringens menneskelige grundvilkår. Selvet er således eksempelvis blevet en anden eller fremmed i forhold til sig selv gennem det uhyggelige eller ubevidste i psykoanalysens forstand. I værket *La symbolique du mal* udgør det onde en mere radikalt fjendtlig andethed i selvet som en magt, der tilsidesætter værensbekræftelsen på en måde, som selvet ikke er herre over. Ideen om gentilegnelsen af værensbekræftelsen fører ikke til nogen totalisering i den forstand, at bevidstheden i sin gentilegnelse ophæver det andet i en immanent forsoning. Værensbekræftelsen er derfor snarere en baggrund, der som fraværende betinger, at selvet erfarer dets 'andet' som en mulighed for en fornyelse af syntesedannelsen eller som opløsning og adspredelse. Denne værensbekræftelse gives derfor kun indirekte i symbolsk formidlet form, nemlig i det absoluttes vidnesbyrd forstået som en dobbelt genitiv.

Ontologien hos Hegel og Heidegger er ifølge Ricœur og Lévinas anlagt på en totalisering (lykken eller fjendens geværmundinger, som

²⁴² Lévinas: *Totalité et Infini*, 151, 207, 214, 289, 301. Heidegger er – desværre! – ifølge Lévinas den største filosof i det 20. århundrede. Jvf. P. Sloterdijk: *Zur Welt kommen – zur Sprache kommen*, 9.

²⁴³ Ricœur: "La question du sujet: le défi de la sémiologie", Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 238.

Heidegger henviser til med udtrykket *Vorlaufen in den Tod*), og heroverfor udgør den bibelske teologi med dens eskatologi et forbehold. Med vidnesbyrdets kategori understreger Ricœur derfor, at det teologiske felt ikke kan totaliseres i en værenstænkning.²⁴⁴ Værensbekræftelsen er således flertydig eller 'polytetisk', idet den dels står for jegets ønske om at bekræfte sin egen endelige væren som en frihed til at 'kunne', dels lægger vidnesbyrdet om denne værensbekræftelse op til et spil mellem tegnets heteronomi og bevidsthedens autonomi, der tilspidses med den bibelske åbenbaring.²⁴⁵ Uraffirmationens fraværstruktur, dens ubestemte kunnen, kan sammenlignes med Kierkegaards bestemmelse af angst som 'mulighed for mulighed'.²⁴⁶ Det positive korrelat til muligheden er friheden, men igen radikalt forstået som 'frihed til frihed'. Det er denne 'virkelighed', der reflekteres i angsten, og som kan sammenlignes med korrelationen mellem urbekræftelsen som en indre refleksion og det historiske tegn for det absolutte hos Ricœur.

Kontingenskultur mellem tragisk visdom (Job) og lyrisk kristologi (Johannes)

Med åbenbaring og vidnesbyrd som det absoluttes hermeneutiske medier betoner Ricœur religionens konstante dobbelthed af tilfældig

²⁴⁴ Denne pointe gør Ricœur gældende over for en skabelsesmonistisk læsning af Det Gamle Testamente og af Bibelen, Ricœur: *Penser la Bible*, 93. Vel kan skabelsen siges at udgøre en 'global horison' i forhold til teologiens samlede felt, men "elle ne peut devenir *englobant* à l'égard de ces thématiques dispersées. Et pourquoi? Parce que le champ théologique ne se laisse pas totaliser." *Op. cit.*, 93. Jvf. Ricœur: *La symbolique du mal*, 459, note 7.

²⁴⁵ Jvf. den paulinske tale om i Kristus at være 'frigjort til frihed' som en 'frihed til frihed' (Gal 5, 1). D. Havemann udlægger denne paulinske frihedsforståelse og den dermed sammenhængende etik i lyset af Nietzsche, idet han forstår Paulus' lære om retfærdiggørelse i lyset af Nietzsches begreb om 'retfærdighed'. D. Havemann: *Der 'Apostel der Rache'. Nietzsches Paulusdeutung*, 266ff.

²⁴⁶ "Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden." Kierkegaard: *Begrebet Angest*, 348, linje 5.

skæbne og tilegnet, valgt identitet. Valget mellem at forstå livet som en tilfældig tilskikkelse eller at forstå det som skabt og 'ment' af Gud gør religionens tilværelsestyndning påtrængende både på det personlige og sociale plan. Det er nemlig ikke bare onto-teologiske gudsbeviser, der kan blive en sovepude, men også den hermeneutiske formidlingsmodel kan mistænkes for at nivellerere åbenbaringsens andethed. Med attestations- og begivenhedstænkningen søger Ricœur at undgå en sådan forudsigelighed, uden dog at prisgive tænkningen til antifilosofiens retoriske ekscesser. Ricœur skelner som nævnt mellem den filosofiske og poetiske udlægning af symbolet og myten på den ene side og tegnet for det absolutte på den anden. Den filosofiske symbol- og myteudlægning har alene symbolets egen relevatoriske og poetiske kraft som forudsætning. I den kristne åbenbaring accentueres heroverfor den historiske kontingens, der transformerer arketyperiske mytiske og symbolske figurer. Åbenbaringsbegivenhedens kontingens angives eksempelvis i trosbekenndelsen med den kvasidokumentariske reference til Pontius Pilatus, der som en verdenshistorisk skikkelse åbner de religiøse forestillinger mod begivenhedens eksterne real-historiske sfære.²⁴⁷ Kristendommen kan derfor karakteriseres som en omgang med og 'kultivering' af kontingens eller som en kontingenskultur. Kontingens adskiller sig fra en statistisk eller spilteoretisk udlægning af *tilfældighed*, der kendes fra forsikringsvæsen og lotterispil.²⁴⁸

På en tilsvarende måde holder fortællingen ifølge Ricœur kontingensen i ære, idet den gør naturens og skæbnes blinde tilfælde til et moment i en

²⁴⁷ Ricœur: *La symbolique du mal*, 444; 460f.

²⁴⁸ *Kontingens* reduceres i nytiden til tilfældighed, skønt de to begreber tilhører to forskellige sprogspil. Tilfældighed er en ubestemt ubestemthed, mens kontingens er en bestemt ubestemthed, fordi den er betydningsfuld for nogen. Beskrivelser af kontingens fra iagttagerspæktivet er derfor "dezidiert unqualifiziert wie aus Sicht der Versicherungen oder der Glückspielunternehmer". I.U. Dalferth og Ph. Stoellger: "Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes", i Dalferth og Stoellger (red.): *Vernunft, Kontingenz und Gott: Konstellationen eines offenen Problems*, 4f.

fælles menneskelig og social verden. Fortællingen forbinder hændelser med handlinger i et plot, hvor projekter og motiver brydes med det uforudsete, og således udspiller den sig mellem fornuften og *kontingensen*.²⁴⁹ Fortællingens udgangspunkt er hændelsen, der, uanset om den er en hændelse i naturens eller i handlingens sfære, kan kaldes kontingent. Fortællingens begyndelsespunkt og slutpunkt kan altid være anderledes og udgør således en 'dobbeltkontingens', der kvalificerer den narrative kontingens. Noget begynder spontant, uden at andet er gået forud, og tilsvarende afsluttes noget i fortællingen, uden at noget andet følger efter.²⁵⁰ Homer skaber dobbelt afbrydelse i strømmen af overleverede begivenheder, når han indleder *Illiaden* med Akilleus' vrede og drab på Hektor som hævn for Patroklos' død og afslutter sit epos med at lade Akilleus forsones med den myrdede Hektors fader kong Priamos.²⁵¹ Kontingens kan imidlertid også på anden måde æres og kultiveres, som det ses i den filosofiske refleksion. Kontingens kan da forstås som blik for andre muligheder, der opstår gennem iagttagelse af ligheder og forskelle. Den fænomenologiske refleksion indeholder således kimen til den såkaldte ækvivalensfunktionalisme, der er det 'teoritekniske' udgangspunkt for Lévi-Strauss myteanalyse og for Luhmanns systemteori.²⁵² I sådanne teorier betragtes et givent socialt fænomen som løsning eller svar på et bestemt problem (funktion). Erkendelsen af fænomenet foregår ved at forestille sig andre mulige løsninger, der i Husserls teori svarer til analysen af fænomener gennem 'imaginære variationer'. Disse refleksive metoder bidrager til at skærpe bevidstheden om kontingens

²⁴⁹ Jvf. Ricœur: "Contingence et Rationalité dans le récit", i Ernst Wolfgang Orth (red.): *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, 11f.

²⁵⁰ "Ce sont là des effets de contingence entièrement créés par la mise en intrigue." *Op. cit.*, 16.

²⁵¹ "Il y a là double contingence, en ce sens que l'auteur aurait pu commencer autrement et finir autrement", *Ibid.*

²⁵² Jvf. Luhmann: *Soziale Systeme*, 84.

og mulighed. Erkendelse betyder her at forstå, hvilket problem et givent fænomen er et (muligt) svar på og hvilke andre svar/løsninger, der hermed ikke er aktualiseret. Ækvivalensfunktionalisme anvendes eksempelvis i sammenlignende analyser af religioner, riter eller myter. Ricœur bruger selv denne fremgangsmåde i *La symbolique du mal*, hvor han udvikler en mytetytologi ud fra spørgsmålet om det onde. De forskellige myter giver forskellige svar, der tilsammen bidrager til en større samlet forståelse af det problem, der kun kan artikuleres abstrakt og skematisk uden denne rekapitulerende fremgangsmåde.

I disse analyser opløses det, der mere spontant og ubevidst bindes sammen i symbolet og myten. Fortolkningen differentierer eksempelvis mellem det semantiske og det ikke-semantiske indhold i symbolet.²⁵³ Af den grund er der dog ikke nogen total modsætning mellem refleksionens differentierende og negerende akter og idolet og symbolets hhv. falske og sande visioner af urbekræftelsen. Det skyldes, at selvrefleksionens negativitet medfører en afhændelse af bevidstheden, der i håbets perspektiv afdækker selvets 'mulighed for mulighed'.

Denne selvafhændelse eksemplificeres med Job-skikkelsen, der i Ricœurs perspektiv dels repræsenterer krisen for den etiske monoteismes teodicé, dels viser muligheden af en ubegrundet tro, en tragisk visdom, der er den etiske monoteisme overlegen.²⁵⁴ Job repræsenterer en filosofisk tro eller visdom, der er beslægtet med tragedien. Den tragiske resignation eller bekræftelse *på trods* præfigurerer således – men er ikke selv – den kristne tro på forsoningen af det tragiske. Kristologien er heroverfor ifølge Ricœur en helt igennem 'lyrisk' kategori, der indeslutter figurer som Job og Herrens lidende tjener i Guds eget liv i de guddommelige personers dialektik. Ifølge *kristologien* er lidelsen nemlig et moment i

²⁵³ Jvf. Ricœur: *Du texte à l'action*, 29f. Symbolet forener noget sprogligt med noget ikke-sprogligt, mens metaforen opstår som en spænding mellem to semantiske termer, det vil sige sætninger og ikke blot leksikalske enheder.

²⁵⁴ Ricœur: *La symbolique du mal*, 454.

guddommen: "La tragédie est consommée, car le malheur est en Dieu: 'Ne savez-vous pas qu'il fallait que le fils de l'Homme fût livré?'"²⁵⁵ Ricœur betoner her den tragiske nødvendighed som et udtryk for den absolutte gave. "Le 'il fallait' ne ce comprend alors que dans la lumière du 'don'."²⁵⁶ Det absolutte realiseres således i Kristi *offer* som skæbne og gave. Offeret er ganske vist et paradigme, der stilles til rådighed for "notre agir et à notre souffrir et ainsi l'enrôle dans une symbolique des confins de l'humain".²⁵⁷ Den antropologiske symbolik er imidlertid ikke på kristologiens niveau, ligesom kristologien heller ikke tilhører samme orden som symbolikken: "[A]ussi le tragique accompli et supprimé de la christologie n'est pas au pouvoir d'une anthropologie philosophique."²⁵⁸ Kristologien transcenderer og traverserer den symbolske orden og er således det absoluttes vidnesbyrd til og om sig selv, hvilket ifølge Ricœur er teologiens felt. Dette paradoks kan med Nietzsche kun forstås ved at misforstås på stadig finere måder.

Jobskikkelsens tragiske erfaring af etikkens grænse er således opbevaret i kristologien. Ricœur afstår imidlertid fra en direkte teologisk, kristologisk og trinitarisk fortolkning af denne relation mellem det tragiske og det kristne. Det hænger sammen med, at idealismens og onto-teologiens forsøg på at indbygge kristologiens negativitet i en værensdialektik afvises. En mere væsentlig grund er imidlertid, at onto-teologiens og idealismens systemtænkning er blevet afløst af forskellige former for inkommensurabilitetsfilosofi, der i det hele taget giver afkald på rationelle retfærdiggørelser og derfor heller ikke har 'det onde' som problem.

Teodicéens forlis gør det evident for Ricœur, at kærlighedens og forsoningens teologi ikke kan blive til en systematisk teologi, der hævder

²⁵⁵ *Op. cit.*, 461.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Op. cit.*, 461f.

²⁵⁸ *Ibid.*

Guds vrede og skjulthed på lige fod med kærligheden. Kærlighedens teologi må forblive en lyrisk kategori (poemet), der unddrager sig filosofiens argumentative diskurs. Det er endnu en grund til, at teologien ikke kan totaliseres.²⁵⁹ Onto-teologien (og teodicéen) er ifølge Ricœur en forfinet udgave af den tragiske myte, der også viser sit ansigt i læren om *Deus absconditus* som den vrede Gud.²⁶⁰ Vredens Gud kan aldrig endegyldigt blive opslugt af kærlighedens Gud, så længe den står over for det ondes mysterium i de andres, eksempelvis børns lidelser. Alene et ydmygt håb kan her foregribe afslutningen på fantasmet om den onde Gud.²⁶¹

Teogonien og kaosmytens gudsbillede svarer ganske vist til den uomgængelige menneskelige erfaring, at 'intet er så slemt, at det ikke er godt for noget', men denne menneskelige lære er samtidig utænkelig på Guds niveau, fordi et sådant gudsbillede ophæver begrebet om Gud. Det er ikke desto mindre denne skandaløse konsekvens af teogonien, som den tragiske vision af verden mere *fremviser* end formulerer.²⁶² Teogoniens rationalisering af det negative melder sig som en stadig fristelse, der forskyder sig i onto-teologiens spekulative systemer.²⁶³ Kun den lærde teogoni (Hegel) er i stand til på samme tid at gøre tragedien uovervindelig og forståelig: "elle consiste en dernier ressort à transporter le tragique dans l'origine des choses et à le faire coïncider avec une

²⁵⁹ Jvf. Ricœur: *Penser la Bible*, 93.

²⁶⁰ Ricœur: *La symbolique du mal*, 455, 458f. "[...] selon lesquelles le mal est un moment originaire de l'être; les fragments cosmiques d'Héraclite, la mystique allemande du XIV^e siècle, l'idéalisme allemand, proposent des équivalents philosophiques et savants de la théogonie: le mal y a ses racines dans la douleur de l'être, dans un tragique qui est le tragique même de l'être [...]." *Op. cit.*, 460.

²⁶¹ *Op. cit.*, 459.

²⁶² *Op. cit.*, 320, 356f, 368f.

²⁶³ *Op. cit.*, 460.

logique de l'être, par le moyen de la négativité."²⁶⁴ Hvorvidt værenstænkningens tragi-logik er sand, kan Ricœur kun besvare ved at gribe til en 'frihedens poetik', der som sagt overstiger den filosofiske antropologi, der finder sit stærkeste udtryk i det tragiske. Frihedens poetik henviser til Kants antinomier, hvor 'postulatet' om, at verden er skabt stilles over for modtesen om den blinde tilfældighed, som er den pris onto-teologien tager med i købet for en immanent retfærdiggørelse af det onde.²⁶⁵ Skellet mellem blind tilfældighed (lotto) over for kontingens som fænomenologisk frihedspoetik afhænger af muligheden af at opfatte døden og det onde på en ikke-tragisk måde. Denne mulighed ligger i proklamationen af Gud som kærlighed, der manifesterer sig i lidelsen. Frihedens poetik udgør imidlertid en tom plads i Ricœurs religionsfilosofi, for så vidt som han lader antropologien standse op ved grænsen, der adskiller den tragiske renselse (katarsis) fra det kristne håb. Ricœurs idé om refleksion som hermeneutisk gentilegnelse bliver således stående ved tegnet for retfærdiggørelsen, håbet om det ondes overvindelse som en grænse for viden og selvtilegnelse. Forestillingens tegn er med andre ord overdeterminerede, fordi de samtidig med at være tegn også er attestationer, der anticiperer jegets helhed og frihed (uraaffirmationen).

Kritik af Ricœurs formidlingsmodel

I en diskussion mellem Gadamer og Derrida kritiserer de begge Ricœurs position.²⁶⁶ Derrida afviser den helhedsbestræbelse, som den dialektiske

²⁶⁴ "Dès lors tout ce qui rend inéluctable la vision tragique du monde, rend séduisante la tragi-logique de l'être, comme consécration et liquidation du 'dieu méchant' de la tragédie devient un moment logique de la dialectique de l'être." *Ibid.*

²⁶⁵ Jvf. den skabelsesfilosofiske udlægning af 'frihedens poetik'. Ricœur: *Le volontaire et l'involontaire*, 32f.

²⁶⁶ Philippe Forget (red.): *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*. Det er paradoksalt, hævder udgiveren Ph. Forget, at den anstrengte eller 'usandsynlige samtale' mellem Derrida og Gadamer tilsyneladende er formidlet af

og hermeneutiske tænkning er et udtryk for. Gadamer afviser på sin side Ricœurs dialektiske formidling af troens og mistankens metoder. Metoderne kan ikke stilles op over for hinanden og handler ikke om forståelsen af det samme, da der ifølge Gadamer består et radikalt brud mellem mistankens semiologi og hermeneutikken.²⁶⁷ Denne debat viser en forskel mellem Gadamer og Ricœurs begreber om hermeneutik. Gadamer forstår dialektikken og samtalen ud fra den platonske dialektik, der er én af modellerne for Gadamers begreb om virkningshistorien forstået som et underliggende samtalekontinuum, som den individuelle bevidsthed er indlejret i. Som en usynlig samtalepartner tilbyder traditionen sine betydningshorisonter for det lyttende individ, og sandheden kan derfor siges at hænde som en 'svævende' dialektisk midte, der primært er forstået som en mundtlig samtale.²⁶⁸ Heroverfor betoner Ricœur ud fra den bibelske hermeneutik og Freuds psykoanalyse, at omvejen over tegnene og teksten giver andre betingelser for samtalen end den platonske dialog. Distanceringen, der indtræder ved den skriftlige fiksering af diskursen, fremhæves i Ricœurs fortolknings-teori som en kritisk kvalificering af diskursen. Ricœur betoner således spændingen mellem tegnets objektivering over for subjektets akt og

deres fælles kritik af Ricœurs idé om at tilvejebringe en dialektisk formidling af mistankens og troens hermeneutik. Disse samtalebetingelser har ændret sig siden 1984, hvor Derrida og Gadamer ved flere lejligheder har ført samtaler.

²⁶⁷ "Das habe ich zeigen wollen, weil ich weiss, daß etwa Ricœur diesen Bruch nicht als einen radikalen wahrhaben will, wenn er die Interpretation des Mißtrauens und die Interpretation des Gemeinten als zwei Methoden nebeneinanderstellt, die beide das Gleiche verstehen wollen." *Op. cit.*, 60. Forget hævder, at Derrida diskuterer med Gadamer, som om han mener det samme som Ricœur, hvilket fremkalder Gadamers citerede bemærkning om Ricœur. *Op. cit.*, 15.

²⁶⁸ Jvf. Gadamers fremstilling af, hvordan den platonske dialektiks 'forvirringskunst' frembringer en 'svævende midte', der erfares som 'sagens egen gøre'. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 371ff.

frihed.²⁶⁹ Mens Gadamer spiller sandheden ud imod metoden (den videnskabelige objektivitet), ser Ricœur i højere grad forholdet mellem sandhed og metode som en produktiv dialektik, der nødvendiggør en inddragelse af ikke-filosofiske discipliner og teorier som eksegesi, semiologi, psykoanalyse, ideologikritik etc., der søger at *forklare* tekster, symboler og tegn. Men samtidig med denne mere metodiske orientering i omgangen med tekster er Ricœur optaget af at fastholde symbolets genuine andethed, der knytter begæret til væren som helhed, der stikordsagtigt kan angives som bios, kosmos, transcendens og det ubevidste. Denne helhed indikeres med attestationen og kerygmaet som singulære, 'atopiske' begivenheder. Alt dette hænger hos Ricœur også sammen med et gennemgående kantiansk anliggende, nemlig at gøre fornuftens selvbeegrænsning gældende gennem konstitueringen af objektivitet.²⁷⁰ Gadamer og Derridas afvisning af Ricœurs idé om en dialektisk formidling giver et fingerpeg om, at det snarere er det specifikt *teologiske*, end en (mislykket) platonsk dialektik, der gør hans filosofi til det, han undertiden kalder en 'kontrolleret skizofreni'.²⁷¹ Gadamer accepterer således ikke, at Ricœurs forsøg på at forstå det samme med hhv. mistanken og troens hermeneutik angår grænsen for en almen filosofisk symbol- og teksthermeneutik. Ricœurs attestations-hermeneutik accentueres heroverfor som grænsetænkning, der komplicerer utopien om et universelt samtale-kontinuum (-køkken). Samtalens gensidighed er dels en mulighed og ikke noget givet, dels stilles en

²⁶⁹ Ricœur knytter til ved forkætrede cartesianske og fichteanske motiver og begreber hos Dilthey, som Gadamer forsøger at overvinde. Ricœur: "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey", i Ricœur: *Du texte à l'action*, 99; og samme: "Herméneutique et critique des idéologies", i *op. cit.*, 351, 365.

²⁷⁰ Freuds tale om 'realitetsprincippet' som én af de 'strenge herrer', der sammen med overjeget og det ubevidste, stiller opgaven til bevidstheden om at blive herre i sit eget hus, bifalder Ricœur netop som udtryk for en kantiansk nøgternhed, som de semiologiske læsninger af Freud risikerer at opløse.

²⁷¹ Jvf. Ricœur: *Critique et conviction*, 10, og K. Simms: *Ricœur and Lacan*, 38f.

teologisk orienteret religionsfilosofi over for den opgave at skulle tænke enheden mellem et kontingent historisk tegn og det absolutte, uden at kunne gå bag om attestationens singulære spor og ytringer. Spillet mellem mistankens og troens hermeneutik kan derfor kun fastholdes under *håbets* fortegn. Herved imødegår han, at Hölderlins poetiske vision om en universel samtale approprieres uden om den 'byrde af uforståelighed', som Hölderlins tekster og liv vidner om.²⁷²

Ricœurs idé om at formidle mistankens og troens hermeneutik er begrundet i symbolteorien. Formidlingstanken beror ikke kun på antagelsen af en umiddelbar fænomenologisk forståelse eller på en argumentativ etik. Det ondes religiøse eller det ubevidstes patologiske symbolik afbryder snarere forståelsen og samtalen med en gådefuld uforståelighed. Idet samtalens etik og den umiddelbare intention og forståelse afbrydes af symbolets dunkelhed, overskrides religionsfænomenologiens symbolanalyse i det kantianske begreb om det radikalt onde, der handler om den ufrie vilje, ligesom den filosofiske hermeneutik overskrides i retning af en begivenheds- og attestationshermeneutik. Hermed fremstår forholdet mellem filosofi og teologi/religion mindre harmonisk, end det fremgår af Derrida og Gadammers kritik af Ricœur.²⁷³ Gentagelsens kategori er nemlig også *kerygmatiske* hos Ricœur i den forstand, at den står under det radikale håbs fortegn til forskel fra en gentagelse i den tragiske og mekaniske nødvendigheds tegn.²⁷⁴ Kristologiens status som 'håbets skematisme' i

²⁷² Jvf. strofen "Und vieles wie auf den Schultern eine Last von Scheitern ist zu behalten..." fra Hölderlin-fragmentet: "Reif sind in Feuer getaucht..." Også i den senere version "Mnemosyne". Stedet udlægges i en syndsteologisk refleksion over erindringen af M. Theunissen: *Reichweite und Grenzen der Erinnerung*, 69

²⁷³ Disse tænkere kritiserer netop dialektikken mellem mistankens arkæologi over for troens teleologi ud fra forestillingen om et samtale-kontinuum. Derrida: *Positions*, 62ff, og M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*, 139.

²⁷⁴ Ricœur: "Une herméneutique philosophique de la religion: Kant", Ricœur: *Lectures* 3, 35, 40.

Kants religionsfilosofi lægger op til en poetik, der rækker ud over den rene praktiske fornufts grænser. Kristus er nemlig heller ikke for Kant kun eller primært et *eksempel* på pligthandlingen.²⁷⁵ I Kristusfiguren er loven 'mere end' opfyldt og således er loven ophævet af kærlighedens sublime offer. Kant afværger følgelig en helliggørelse af den moralske forpligtelse, idet denne figur i lyset af Kierkegaard kan siges at åbne for en anden lydighed hinsides suspensionen af etikken. Den bibelske tro er en 'absurd' lydighed, der i lighed med Abraham er en tro på trods og uden 'hjemsted', oprindelse og bestemmelse, som det ses af 1 Mos 22. Troens fader Abraham er ikke lydig over for en almen gyldig lov, men i forhold til singulære hændelser som kaldelsen og forjættelsen. Lydigheden bindes herved sammen med værensbegærets historicitet og singularitet, idet begæret på en kvasi-gnostisk måde gør den bibelske tro til en fremmed, rejsende, der er undervejs til sit sande hjem.²⁷⁶

Gud som væren/Gud som kærlighed

To be and not to be – F. Bacon

Religionens indre forbundethed med tænkningen består ifølge Ricœur i transcendensens ubestemte 'abstrakte' karakter. Religionen bliver gen-

²⁷⁵ "Ainsi, le Christ de Kant concerne notre méditation, dans la mesure précise où Il n'est pas l'exemple du devoir, mais l'exemplaire du souverain bien. Je dirai, dans mon langage: pour le philosophe, le Christ est le schème de l'espérance; il ressortit à une imagination mythico-poétique, qui concerne l'achèvement du désir d'être." Ricœur: "Démystifier l'accusation", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 341.

²⁷⁶ "C'est dans l'origine, dans le vide et dans la tension du désir, que le moment kérygmatisque de l'éthique doit être retrouvé. C'est parce que le kérygme a rapport à la singularité du 'départ' et de 'offrande', comme l'histoire d'Abraham le rappelle, et non point à la généralité de la loi – c'est parce qu'il est le rapport singulier d'un événement singulier à l'historicité de notre désir –, qu'il n'est accessible qu'au témoignage." Ricœur: "Démystifier l'accusation", i Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 338.

nem sine abstraktioner omfattet af et universelt begreb. Et sådant religionsbegreb er polemisk imod en blot positiv og umiddelbar empirisk religionsforståelse. Begrebet bringer nemlig samtidig det *subjekt* i spil, der begriber den andethed, der unddrager sig. Heri ligger for Ricœur værenstankens blivende relevans for den bibelske åbenbaringsreligion, idet sætningen 'Gud er væren' (2 Mos 3, 14) ikke blot afvises som en tom selvreference.²⁷⁷ Ifølge den bibelske forestilling om Guds hellighed betegner udsagnet en kløft, der adskiller mennesket fra Gud. Gud er evig væren, mens menneskets liv er som græssets, 'vejret farer hen over det, og dets sted kender det ikke mere'. Overraskelsesmomentet i den åbne benævnelse af Gud som ubestemt væren finder Ricœur i dette udsagns forhold til den johannæiske 'definition' af Gud som kærlighed.²⁷⁸ I Det Ny Testaments metaforiske benævnelse og overskridelse af den bibelske transcendens er distancen ikke ophævet, men *opbevaret*. Gudsriget er således i Jesu lignelser kommet nær som en metaforisk sproghændelse, der ikke ophæver forskellen mellem verden og Gud. Enheden i forskellen kan beskrives med begrebet 'de-distanciering', der er en oversættelse af den tyske term: 'Ent-Fernung', som Jünger har gjort til model for sin metaforiske kristologi.²⁷⁹ Den bevægelse, der finder sted mellem de to udsagn, metaforen forener, forudsætter, at begge udsagn er sande: 'Gud er væren' og 'Gud er kærlighed'.

I *La symbolique du mal* formulerer Ricœur som nævnt en kritik af ontoteologien som en spekulativ udgave af den theogoniske myte. Kritikken sigter her på skolastikken og den tyske idealismes retfærdig-

²⁷⁷ Navnets telogi skal forstås i sammenhæng med den bibelske monoteismes nøgletekst: *Shema* (5 Mos 6, 4).

²⁷⁸ Ricœur: "D'un Testament à l'autre", i Ricœur: *Lectures* 3, 358f., 362.

²⁷⁹ Ricœur: "Une obéissance aimante", i Ricœur: *Penser la Bible*, 165f. Denne metaforiske kristologi udvikler Ricœur med henvisning til E. Jünger. Ricœur: "D'un Testament à l'autre", i Ricœur: *Lectures* 3, 358f

gørelser af det onde som det negatives arbejde, der accepterer en "tragique de l'être".²⁸⁰ I *Penser la Bible* peger Ricœur på ikke udfoldede muligheder, som ontoteologien bærer på, når den tages op i lyset af en bibelsk forståelse af væren som guddommelig handlen og liden. I det perspektiv giver han en fremtidsåben fortolkning af dens dramatiske historie, hvor han markerer dens opkomst og foreløbige sammenbrud som tankebegivenheder og latensperioder. At den bibelske Gud 'falder ind i' væren er en første usandsynlig begivenhed, der fra Augustin til Leibniz ikke desto mindre forekom at være teologiens og filosofiens fælles udgangspunkt indtil Kant.²⁸¹ Fra Kant, Nietzsche og Heidegger er denne forudsætning faldet bort. Ricœur bemærker, at intet i den apersonlige antikke værensfilosofi tilsiger, at den skulle kunne være et paradigme for den bibelske Gud, ikke desto mindre er det græske værensbegreb blevet akklimatiseret i kraft af antikke oversættelser som LXX. Ontoteologiens hidtidige begivenhedsrige og usandsynlige historie gør ham skeptisk overfor teologer, der følger Nietzsche og Heideggers afskrivning af ontoteologiens potentiale. Som kristologiens dialektiske modpol vedbliver onto-tragikkens antagelse af en fjern eller fjendtlig Gud med at give stof til eftertanken, og således er den et værn imod en udvanding af teologien.²⁸² Denne tragik er baggrunden for at se den johannæiske kristologi som et helt igennem 'lyrisk' og anti-voluntaristisk alternativ, der tilhører en frihedens poetik.²⁸³ Ricœur ser det som den kristologiske forskel mellem lidelse som skandale (Job) over for den kristne forståelse af lidelse som gave (kors).²⁸⁴ Dette udsagn kan

²⁸⁰ Ricœur: *La symbolique du mal*, 460. Selvom den naive antikke theogoni er død, ophører den ikke med at vende tilbage i form af raffinerede teologier, der lader det onde være et moment ved den oprindelige væren. *Ibid.*

²⁸¹ Ricœur: "De l'interprétation à la traduction", i *Penser la Bible*, 362.

²⁸² *Deus absconditus* markerer en grænse for en etisk anskuelse af verden, se Ricœur: *La symbolique du mal*, 448, 458, 477.

²⁸³ *Op.cit.*, 461f., 465.

²⁸⁴ *Op.cit.*, 461.

sammenholdes med Ricœurs overejelse over 'skandale' som teologisk alternativ til 'apologi'. Forløsningsens tegn skal ikke altid søges i forargelsens modsætning. Tværtimod giver frelsen sig tilkende gennem forargelsen. Det er i de mest destruktive fremtrædelser, at billedet kan være opbyggende: "Il y a des dérisions qui purifient, comme il ya des apologies qui trahissent".²⁸⁵

Ricœur anfører sin metaforiske onto-teologi som et modspil til en moderne tendens til at marginalisere teologien som etisk praksis eller etnisk partikularisering, der følger af afskeden med den metafysiske gudstankes universalitet.²⁸⁶ 'Eksodusmetafisikken' (E. Gilson) har således også ifølge Ricœur været bestemmende for den middelalderlige onto-teologi. Over for den moderne eksegeses professionelle mistanke til onto-teologiens spekulative abstraktion argumenterer Ricœur for muligheden af, at eksodustekstens forfatter oprindeligt og bevidst har brugt ordet 'væren' på en ukonventionel og dristig måde som prædikat for den navnløse Gud. Ordet 'væren' kan således have været brugt på en måde, der både overstiger kontekstens og forfatterens egen horisont, idet den med Gadamer kan ses som en slags 'foregribelse af fuldkommenhed'.²⁸⁷ Som et fast element i den topik eller genre, der kaldes 'profetkaldelsesberetning', forklares disse ord gerne som en 'selvpræsentationsformel'. Det er denne ækvivalensfunktionalistiske læsning, der kendetegner den moderne eksegeses skepsis over for en "abstraction onto-

²⁸⁵ Ricœur: "L'image de Dieu et l'épopée humaine", *Histoire et vérité*, 130.

²⁸⁶ Selvom Ricœur selv på mange måder vedkender sig den metafysiske Guds død som et alment 'postmoderne' udgangspunkt, er han samtidig opmærksom på den indskrænkning af horisonten, som truer denne position. Betegnelsen 'postmoderne' anvender Ricœur ellers så godt som aldrig, det er derfor påfaldende, at han i *Penser la Bible* taler om den kærlighed, der forpligter (kærligheden som pligt), som en særlig postmoderne genopdagelse af en legitim heteronomi. Ricœur: "Une obéissance aimante", i Ricœur: *Penser la Bible*, 169.

²⁸⁷ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 299.

logique au sujet de L'Être".²⁸⁸ Ricœur argumenterer imidlertid for, at 2 Mos 3, 14 skiller sig ud fra gængse profetkaldelsesberetninger, idet der består et påfaldende *misforhold* mellem funktionen og formen. Formen overstiger funktionen og konteksten i en grad, så den ikke længere kan forstås som en profetkaldelsesberetning, men må betragtes som en unik genre *sui generis*. Denne tekst er ifølge Ricœur med rette i kraft af sin unikke form blevet et oplæg til den udforskning af værens mangfoldige betydninger, som både dens jødiske, kristne og muslimske virkningshistorie udgør. Dens mening er heller ikke udtømt med appliceringen af de fire aristoteliske værensudsigelsesmåder på den bibelske Gud, som man finder i disse traditioner.²⁸⁹ Formlen 'jeg er den, jeg er' har ifølge Ricœur allerede været en gåde for de gamle hebræere selv og det i en dobbelt betydning. Dels har de hermed givet en positiv oplysning om Jahve som en gådefuld eksisterende, virkelig og trofast ledsager i historien, dels har de negativt udskilt *navnets* transcendens og hellighed fra de nyttige og magiske funktioner, der sædvanligvis knyttes sammen med det hellige. Men endnu mere gådefuld har det ifølge Ricœur allerede for de gamle hebræere været, at Gud her viser sig, idet han unddrager sig, og idet navnet forbliver en hemmelighed. På den baggrund er det ifølge Ricœur ikke utænkeligt, at tekstens oprindelige forfatter har brugt det helt almindelige ord 'at være' i denne helt usædvanlige kontekst. Det svarer nemlig ifølge Ricœur til Gadammers tese om, at der ikke gives ord, der er mere filosofiske end andre, men kun en filosofisk brug af konventionelle ord i særlige kontekster.²⁹⁰ Formlen: 'jeg

²⁸⁸ Ricœur: "De l'interprétation à la traduction", i Ricœur: *Penser la Bible*, 336, 340.

²⁸⁹ *Op. cit.*, 343.

²⁹⁰ Ricœur: "De l'interprétation à la traduction", i Ricœur: *Penser la Bible*, 346. Jvf. Hegels afvisning af filosofiske kunstsprog, forholdet mellem hverdagssproget og den spekulative hermeneutik (den spekulative sætning). C. Malabou: *L'avenir de Hegel*, 225-230. Men med afvisningen af fremmedsprog i filosofien drejer sig ikke om en intellektuel nationalisme, men om den fremmedhed som den spekulative sætning

er den, jeg er' kan på en gang ses som en positiv selvtilkendegivelse og som en negativ transcendens eller reservation.²⁹¹ Således værner navnets teologi ikke kun for de gamle hebræere om transcendensens mysterium, men også for Jahve selv. I treenigheden bliver Jahves andethed på en dobbelt måde internaliseret i Gud selv: dels fra menneskets perspektiv, dels fra Guds eget. Navnets hemmelighed åbenbares i den treenige Guds navn, idet transcendensen samtidig bevarer sin fremmedhed som noget, der dukker frem af en glemsel som det fortrængtes tilbagevenden.²⁹²

Ricœurs refleksionsteori er, som det er fremgået, afgørende bestemt af transcendensbegrebet. Navnets (jeg er 'jeg er') og metaforens konstituerende betydning for hans forståelse af væren betoner *sprogligheden* som den afgørende handlen *praxis* og/eller *energeia*. Dette kendes ikke fra Aristoteles eller fra den moderne subjektivitetsmetafysik hos D. Henrich. De religionsfilosofiske perspektiver heri fremgår således ikke kun af Ricœurs arbejde med bibelske tekster og religionsfilosofiske spørgsmål, men i høj grad af hans filosofiske ontologi og antropologi. Refleksionen, der kan synes at være marginaliseret i samtidens tænkning, næres i Ricœurs tilfælde af spændingen mellem navnets hemmelighed og kærlighedens metafor. Det forklarer dens fordoblinger og forskydninger. Handlen bliver mere end en region af væren, når den tages op i lyset af

bringer for dagen i ethvert sprog, og gør det velkendte til noget, der først skal opdages og gentilegnes.

²⁹¹ "[P]ourquoi ne pas supposer que l'écrivain biblique ait procédé comme les philosophes grecs et qu'il ait élevé à une dignité insolite un verbe aussi courant que le verbe 'être' du grec, du latin et des langues modernes? Autrement dit, pourquoi ne pas supposer qu'Exode 3,14 ait d'emblée invité à ajouter à la riche polysémie du verbe 'être' explorée par ailleurs par les Grecs et par leurs héritiers musulmans, juifs et chrétiens, une région inédite de signification." Ricœur: "De l'interprétation à la traduction", i Ricœur: *Penser la Bible*, 346f.

²⁹² For en udførlig behandling af navnets teologi i nutidig religionsfilosofi og hos Luther, se G. Bader: *Die Emergenz des Namens. Amnesie, Aphasie, Theologie*.

urbekræftelsen, der både sættes af og unddrager sig den handlende (Gud/menneske). Væren reflekteres herved som mulig eller sat ud fra transcendensens fravær og nærvær. Således bliver handlen og liden det, der spalter væren som væren. Korset er det kristne tegn for Guds væren og ikke væren. Overfor retoriske reduktioner af sproget, væren og det etiske minder Ricœur om teologiens iboende abstraktionskraft. I hans udlægning af Markuspassionen bliver *forræderiet* således den privilegerede adgang til og lignelse på gudsriget.²⁹³

²⁹³ Se Ricœur: "Interpretive Narrative", *Figuring the Sacred*, 196. "[...]the genius of Mark is to have placed all the resources of narrative art for negativity and even obscurity at the service of his Christology of a suffering and crucified Son of Man" *Op.cit.*, 199.

Konklusion

Ved vejs ende kan afhandlingens sigte og anliggende rekapituleres. Hovedformålet har været at belyse forholdet mellem handlen og væren som en polytetisk struktur i Ricœurs tænkning med særligt henblik på dens religionsfilosofiske implikationer. Denne struktur er blevet belyst ud fra en række systematiske knudepunkter i forfatterskabet, der stikordsagtigt kan angives som sprogfilosofi, ontologi, antropologi, selvforhold, psykoanalyse og teologi.

Afhandlingen understreger sammenhængen mellem Ricœurs refleksionsmodel og dens inspirationskilder i filosofihistorien fra Aristoteles over Descartes til Kant og den tyske idealisme. Afhandlingen viser således, hvordan Ricœurs læsninger af hovedskikkelser i traditionen er indlejret i diskussioner af samtidige positioner og problemer.

Den overvejende immanente fremstilling af Ricœurs refleksionsfilosofi er imidlertid også medbestemt af nutidige udfordringer til refleksionsfilosofien, som han ikke selv behandler. Gennem en diskussion af D. Henrich og M. Franks refleksionskritiske selvbevidsthedsteori viser afhandlingen, hvordan Ricœurs forsvar for refleksionen er begrundet i den antropologi og ontologi, som er afhandlingens hovedtema. Motiveret af sådanne samtidige udfordringer til refleksionsteorien viser afhandlingen, at de antropologiske strukturer, som Ricœur tematiserer i sin fænomenologiske subjekt- og intersubjektivitetsfilosofi, indeholder en anden udlægning af selvet og selvbevidstheden, end den udlægning, der er indeholdt i Henrichs neoidealistiske selvbevidsthedsteori. Afhandlingen fremhæver heroverfor, at Ricœurs analyser af den menneskelige affektivitet ikke implicerer en metafysisk viden om sig selv eller intellektuel anskuelse. Ricœurs analyse af *gemyttet* betoner anerkendelsens følelsesmæssige sfærer, de thymiske følelser, som den centrale formidling af både den ontologiske og vitale følelsessfære. Ricœurs menneskesyn hænger sammen med forholdet til det førfilosofiske, som han også artikulerer i sin sprog- og religionsfilosofi.

Undersøgelsen belyser således sammenhængen mellem Ricœurs førfilosofiske menneskesyn og hans refleksionsfilosofiske hermeneutik i en række fænomenologiske temaer, som han behandler i kritisk forlængelse af Freud, Heidegger, Husserl, Sartre og Lévinas. Herved profileres Ricœurs tænkning som en teori om intersubjektivitet og alteritet, der accentuerer ontologiske passivitetsstrukturer i selvet. Disse konkretiseres i fænomener som *legemlighed*, *samvittighed*, *temporalitet* og *den anden*.

Afhandlingen viser, hvordan akt-aspektet i denne refleksionsteori tager form af en attestationshermeneutik, der foruden de nævnte passive alteritetsfænomener omfatter fænomenologiske temaer som *løfte*, *erindring*, *ansvarlighed*, *det ubevidste*, *anerkendelse* og *gave*. I disse fænomener bevidnes selvet, ligesom det selv bevidner sin væren som handlen, liden, initiativ og temporalitet. Attestationsfænomenologiens udlægning af selvet udfordres i mistankens hermeneutik, hvor den direkte tilgang til det levede og oplevede problematiseres gennem semiologiske og psykoanalytiske teorier, der betragter bevidstheden som afledt eller illusorisk. I religionsfilosofien kombineres en tilsvarende mistanke med troens attestationer af det absolutte (åbenbaring), idet refleksionen her stilles over for det inkommensurable, det absolutte som historisk erfaring, der ikke kan repræsenteres og indoptages i en selvberoende bevidsthed. Spørgsmålet om det andet artikuleres her på en emfatisk måde som forholdet mellem transcendens, det radikalt onde og håb, som afhandlingen udfolder ud fra Ricœurs læsninger af spillet mellem heteronomi og autonomi hos Kant, Hegel og Nabert.

Tesen om den polytetiske refleksionsmodel udfoldes således gennem en række diskussioner og fænomenologiske nedslagspunkter, der strækker sig fra Ricœurs værker om viljens filosofi over selvets hermeneutik til de sene hovedværker om bibelsk hermeneutik, erindring og anerkendelse. Valget af Ricœurs ontologi, udlægningen af væren som en mulig/virkelig urbekræftelse, som afhandlingens systematiske ledetråd betyder, at andre vigtige spor i hans tænkning som sprogfilosofi, etik og

socialfilosofi udgør en baggrund, der ikke tematiseres udførligt. Tilsvarende begrænser afhandlingen sig til at behandle systematiske hovedsynspunkter i hans religionsfilosofi, men uden at dette udfoldes detaljeret gennem Ricœurs bibelske hermeneutik. Det centrale anliggende er at tydeliggøre den filosofiske refleksionsmodel, der ifølge afhandlingen nedfæster refleksionen i et førrefleksivt værensbegær. Dette motiv forbinder spændvidden og mangfoldigheden i hans tænkning som en spænding mellem refleksiv kritik og førfilosofisk overbevisning. Denne dobbelthed udgør ifølge afhandlingen en dialogisk åbenhed, der lader det førfilosofiske være en anfægtelse og et incitament, der både kommer til udtryk i bestræbelsen for klarhed og mening og i opmærksomheden over for symbolske artikuleringer af værensbegæret.

Afhandlingen viser således, hvordan Ricœur præger begrebsparret væren og handlen i en ontologi, der er etisk bestemt ud fra menneskets handlen og liden, men som tillige angiver et 'ud over' mennesket og det menneskelige. Dette uendelighedsperspektiv tages op ud fra Descartes og Spinoza som en idé om transcendens, der decentrerer det menneskelige. Decentreringen af selvet reflekteres poetisk i det tragiske og – som et teologisk udblik – i den kristne tilgivelse. Begge perspektiver forudsætter radikale begreber om retfærdighed og gensidig anerkendelse, der lader attestation som tro, menen og tydning have en fortrinsstilling for viden og skuen, og derved berører ontologien spillet mellem transcendens og åbenbaring, tro og viden i teologien.

Progressionen i afhandlingen kan beskrives som en bevægelse fra subjektivitet i en idealistisk, eksistensfilosofisk og fænomenologisk betydning over behandlingen af selvet som andethed og intersubjektivitet, der udfoldes i et spil mellem passivitet og aktivitet, til en diskussion af den radikale andethed og passivitet som den bibelske åbenbaringsidé repræsenterer for refleksionen. Der argumenteres således for, at attestationsbegrebet kan ses som den tværgående refleksionsmodel, der forbinder etikens 'kritiske phronesis' med det absoluttes selvattestation ud fra den bibelske åbenbaringsidé. Det vises,

hvordan navnets teologi ifølge Ricœur er horisonten for en metaforisk tale om Gud som kærlighed, der forudsætter et stærkt ontologisk begreb om Gud som væren. Ricœur reformulerer således onto-teologien ud fra kristologien som en metaforisk spænding mellem Gud som transcendent væren i Sinaiåbenbaringen over for Gud som kærlighed i den johannæiske teologi. Dette udfoldes i kommunikative reformuleringer af treenighedslæren, som fremdrages hos Luther og Hegel, idet afhandlingen her trækker på en række teologer som Jüngel, Ringleben, Bader og Stoellger.

Med den centrale tese om den polytetiske refleksion fremhæver undersøgelsen den menneskelige handlen, stræben og liden i selvets hermeneutik. Den regulative idé for selvets værensbegær er et begreb om gensidig anerkendelse og retfærdighed, idet ligheden tænkes på baggrund af en oprindelig assymetri. Således fremstår gensidigheden som en skrøbelig eller paradoks mulighed, der kan tænkes som gave og tilgivelse. Det underliggende tema i Ricœurs ontologi og antropologi er ifølge afhandlingen et forsøg på at reformulere en Hegel-inspireret anerkendelsesteori. Hermed betones ikke kun anerkendelsens etiske og socialfilosofiske perspektiver, men også dens spekulative og teologiske implikationer, der indikeres med det uendelige og det absolutte. Som hos Hegel bliver selvet således behandlet som en 'mangesidig og mangetydig sammenføjning' i lyset af idéen om en uendelighed, der ikke totaliseres eller ophæves i det endelige. Det spekulative eller ontologiske aspekt indeholder et modtræk til en ensidig endelighedsfilosofi, der bestemmer menneskets væren ved legemlighed, empirisk historicitet, tragisk endelighed og negativitet. Ricœurs mulighedsontologi er et alternativ hertil, der imidlertid forudsætter en religiøs overbevisning om væren som gave. Gaven begrunder et håb om regeneration, der overstiger menneskets muligheder. Muligheden angår således frihedens betingelser, der *vis à vis* det onde (*l'injustifiable*) overstiger antropologien og selvet som en kunnen, der beror på selvets egen gøre. Selvet ses således i lyset af den ontologiske og religionsfilosofiske tematisering af

det andet. Således artikuleres selvforholdet gennem en sproglig og symbolsk formidlet andethed, der ikke lader sig totalisere eller ophæve i en metafysisk viden eller selvbevidsthed.

Litteratur

Tekster af Ricœur

Ricœur, Paul: *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Aubier, Paris 1950.

Ricœur, Paul: *Histoire et vérité*. Seuil, Paris 1955.

Ricœur, Paul: "Le symbole donne à penser", *Esprit*, nr. 27, 1959, s. 380-97.

Ricœur, Paul: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*. Aubier, Paris 1960.

Ricœur, Paul: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*. Aubier, Paris 1960.

Ricœur, Paul: "Nature et liberté", i Alquié, Ferdinand, Georges Bastide og Paul Arbouse-Bastide (red.): *Existence et Nature*. PUF, Paris 1962, s. 125-37.

Ricœur, Paul: *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. Seuil, Paris 1965.

Ricœur, Paul: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*. Seuil, Paris 1969.

Ricœur, Paul: "From Existentialism to Philosophy of Language", *Philosophy Today*, nr. 17, 1973, s. 88-96.

Ricœur, Paul: "Hegel aujourd'hui", *Études théologiques et philosophiques*, nr. 49/3, 1974, s. 335-55.

Ricœur, Paul: *La métaphore vive*. Seuil, Paris 1975.

Ricœur, Paul: *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian Press, Fort Worth 1976.

Ricœur, Paul: *La sémantique de l'action*. Éditions du CNRS, Paris 1977.

Ricœur, Paul: "Herméneutique de l'idée de révélation", i Ricœur, Paul et al. (red.): *La révélation*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977, s. 15-54.

Ricœur, Paul: *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*. Seuil, Paris 1983.

Ricœur, Paul: *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*. Le Seuil, 1984.

Ricœur, Paul: "Le temps raconté", *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 89/4, 1984, s. 436-52.

Ricœur, Paul: *Temps et récit III. Le temps raconté*. Seuil, Paris 1985.

Ricœur, Paul: "Temps biblique", *Archivio di Filosofia*, nr. 53, 1985, s. 29-35.

Ricœur, Paul: "Contingence et Rationalité dans le récit", i Orth, Ernst Wolfgang (red.): *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*. Phänomenologische Forschungen 18. Karl Alber Verlag, Freiburg 1986, s. 11-29.

Ricœur, Paul: *À l'école de la phénoménologie*. Vrin, Paris 1986.

Ricœur, Paul: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Seuil, Paris 1986.

Ricœur, Paul: *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Labor et Fides, Geneve 1986.

Ricœur, Paul: "Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique", *Revue de L'Institut Catholique de Paris*, nr. 28, 1988, s. 83-99.

Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*. Seuil, Paris 1990.

Ricœur, Paul: *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*. Mohr, Tübingen 1990.

Ricœur, Paul: "L'attestation. Entre phénoménologie et ontologie", i Greisch, Jean og Richard Kearney (red.): *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Cerf, Paris 1991, s. 381-403.

Ricœur, Paul: *Lectures I. Autour du politique*. Seuil, Paris 1991.

Ricœur, Paul: *Lectures II. La Contrée des philosophes*. Seuil, Paris 1992.

Ricœur, Paul: *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*. Seuil, Paris 1994.

Ricœur, Paul og Yves Pelecier: "L'Éthique, entre le Mal et le Pire. Une échange de vues entre le Philosophe Paul Ricoeur et le Pr. Yves Pelicier, psychiatre. 27 Septembre 1994, Paris", *Archives du Fonds Ricœur*, <http://www.fondsriceur.fr/photo/Entretien%20Ethique%20et%20Bien%20Vivre%20V3.pdf>

- Ricœur, Paul: *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*. Fortress, Minneapolis 1995.
- Ricœur, Paul: "Reply to Peter Kemp", i Hahn, Lewis Edwin (red.): *The philosophy of Paul Ricœur*. Open Court, Chicago 1995, s. 395-398.
- Ricœur, Paul: "Reply to Stephen T. Tyman", i Hahn, Lewis Edwin (red.): *The philosophy of Paul Ricœur*. Open Court, Chicago 1995, s. 472-76.
- Ricœur, Paul: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Esprit, Paris 1995.
- Ricœur, Paul: *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*. Calmann-Lévy, Paris 1995.
- Ricœur, Paul: *Le juste*. Esprit, Paris 1995.
- Ricœur, Paul: "Reflections on a New Ethics for Europe", i Kearney, Richard (red.): *Paul Ricœur. Hermeneutics of Action*. Sage, London 1996, 3-33.
- Ricœur, Paul: *Amour et justice*. PUF, Paris 1997.
- Ricœur, Paul: *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. PUF, Paris 1997.
- Ricœur, Paul og Jean-Pierre Changeux: *Ce que nous fait penser la nature et la règle*. Odile Jacob, Paris 1998.
- Ricœur, Paul: "La marque du passé", *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr.1, 1998, s. 7-31.
- Ricœur, Paul og André LaCoque: *Penser la Bible*. Seuil, Paris 1998.
- Ricœur, Paul: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*. Wallstein Verlag, Göttingen, 1998.
- Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, Paris 2000.
- Ricœur, Paul: *Le juste II*. Esprit, Paris 2001.
- Ricœur, Paul: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*. LIT, Hamburg 2002.
- Ricœur, Paul: "Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes", *Esprit*, nr. 292, 2003, s. 85-112.

Ricœur, Paul: "The Difficulty to Forgive" (1999), i Junker-Kenny, M., Kenny, P. (eds.) *Memory, Narrativity, Self and the challenge to Think God*, Lit Verlag Münster 2004, s. 6-16.

Ricœur, Paul: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Stock, Paris 2004.

Ricœur, Paul: *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*. Payot, Lausanne 2007.

Ricœur, Paul: *Écrits et conférences 1. Autour de la Psychanalyse*. Seuil, Paris 2008.

Anden litteratur

Abel, Olivier: *La Promesse et la Règle*. Michalon, Paris 1996.

Agamben, Giorgio: *The Time that Remains*. Stanford UP, Palo Alto 2005.

Aristote: *La Métaphysique*. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin 1953.

Aristoteles: *Catogoriae et Liber de interpretatione*. Oxford University Press, Oxford 1993.

Aristoteles: *Metaphysica*. Oxford University Press, Oxford 1953.

Aristoteles: *Den Nikomachæiske Etik*. Overs. Søren Porsborg. Det lille Forlag, Frederiksberg 2000.

Asendorf, Ulrich: *Die Theologie Martin Luthers nach seiner Predigten*. Vandenhoeck und Rupprecht, Göttingen 1988.

Asendorf, Ulrich: *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer systematischen Theologie*. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1982.

Assel, Heinrich: "Genuss ohne allen Schmerz. Unverständlichkeit in Schleiermachers Darstellungstheorie am Beispiel Abendmahl", i Assel, Heinrich og Hans-Christoph Askani: *Sprachgewinn. Festschrift für Günter Bader*. LIT-Verlag, Münster 2008, s. 178-201.

Auerbach, Erich: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Francke Verlag, Tübingen 1946/1994.

- Bader, Günter: "Geist und Buchstabe – Buchstabe und Geist, ausgehend von Schleiermachers Reden 'Über die Religion'", *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Bd. 5, 2006, 95-140.
- Bader, Günter: "Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, nr. 78, 1981, s. 31-56.
- Bader, Günter: *Die Emergenz des Namens. Amnesie, Aphasie, Theologie*. Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- Bader, Günter: "עַיָּן אֲנִי – 'anî 'ānî Die Selbstoffenbarungsformel des Menschen", upubl. paper fremlagt på konferencen *Relational Self Reconsidered*, arrangeret af CFS, Københavns Universitet , 13.- 15. marts 2008, 1-10.
- Badiou, Alain: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. PUF, Paris 1999.
- Badiou, Alain: "The subject supposed to be a Christian. On Paul Ricoeur's *Memory, History, forgetting*", *The Bible and Critical Theory*, nr 2/3, 2006, s. 27.1-27.9.
- Bataille, Georges: *Théorie de la religion*. Gallimard, Paris 1973.
- Beauchamp, Paul: *L'un et l'autre testament. Essai de lecture*, Seuil Paris 1976.
- Beutel, Albrecht (udg.): *Luther Handbuch*. Mohr, Tübingen 2005, *Bibelen. Den Hellige Skrifter Kanoniske Bøger og Det Gamle Testaments Apokryfe Bøger*. Det Danske Bibelselskab, København 1998.
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966.
- Brague, Rémi: *Aristote et la question du monde*. PUF, Paris 1988.
- Brekke, Øystein: *Anamnese & eskatologi. Religion, minne, genealogi med Paul Ricoeur*. Det Teologiske Fakultet, Oslo 2009 (upubliceret Ph.d.-afhandling).
- Confessio Augustana. Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998.

Camus, Albert: *Sisyfos-Myten*. Gyldendal, København 1960.

Contat, Michel: "Le philosophe dans la cité: Paul Ricœur, du texte à l'action", *Le Monde*, 27. juni 1987.

Dalferth, Ingolf U. og Philipp Stoellger: "Einleitung: Religion als Kontingenzzkultur und die Kontingenz Gottes", i Dalferth, Ingolf U. og Philipp Stoellger (red.): *Vernunft, Kontingenz und Gott: Konstellationen eines offenen Problems*. Mohr Siebeck, Tübingen 2000, s. 1-44.

Damgaard, Iben: *Mulighedens spejl. Forestilling, fortælling og selvforhold hos Kierkegaard og Ricœur*. Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, København 2005.

David, Caspar: *Let the Past Begin*. Sony/BMG, København 2007.

Deleuze, Gilles: *Spinoza et le problème de l'expression*. Minuit, Paris 1968.

Deleuze, Gilles, Guattari & Felix: *Mille plateaux*. Minuit, Paris 1980/2006.

Deleuze, Gilles: *L'épuisé. Postface à Quad et autres pièces pour télévision de Samuel Beckett*. i Deleuze: *Critique et clinique*. Minuit, Paris 1993. Eng. overs: *Essays Clinical and Critical*, Verso London 1998.

Den levede krop. Temanummer af *Philosophia*. Tidsskrift for filosofi, årg. 22, Århus 1993.

Derrida, Jacques: "A Time for Farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou", i Malabou, Catherine: *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, and Dialectics*. Routledge, 2005, s. vii-xlvii.

Derrida, Jacques: "Foi et Savoir", i Derrida, Jacques og Gianni Vattimo (red.): *La religion*. Seuil, Paris 1996, s. 9-86.

Derrida, Jacques: "Freud et la scène de l'écriture", *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967, s. 293-340.

Derrida, Jacques: "La différance", i Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*. Minuit, Paris 1972, s. 1-29.

Derrida, Jacques: *Positions*. Minuit, Paris 1972.

Derrida, Jacques: "Le retrait de la métaphore", i Derrida, Jacques: *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée Paris 1987, 63-94.

- Derrida, Jacques: *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Galilée, Paris 1993.
- Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*. Vrin, Paris 1978.
- Dinkel, Christoph: "Glaube als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium", *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* Heft 1 Bd.7 2001, 56-70.
- Dosse, François: *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*. La Découverte/Poche, Paris 2001.
- Ehrenberg, Alain: *La fatigue d'être soi*. Odile Jacob, Paris 1998.
- Fackenheim, Emil: *The Religious Dimension in Hegels Thought*. Indiana University Press, Bloomington/London 1967.
- Fichte, Johann G.: "Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache", *Sämtliche Werke VIII*. Veit, Berlin 1845/46, s. 301-41.
- Fodor, James: *Christian Hermeneutics. Paul Ricœur and the Refiguring of Theology*. Clarendon Press, Oxford 1995.
- Forget, Philippe (Hrsg.): *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*. Wilhelm Fink, München 1984.
- Foucault, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, Paris 1966.
- Foucault, Michel: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Gallimard/Seuil, Paris 2001.
- Foucault, Michel: *Le souci de soi*. Gallimard, Paris 1984.
- Frandsen, Henrik Vase: *Emmanuel Lévinas og kærlighedens visdom – en religionsfilosofisk læsning*. Odense Universitetsforlag, Odense 2001.
- Frank, Manfred: *Das individuelle Allgemeine*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.

Frank, Manfred: "'Différance' und 'autonome Negation'. Derridas Hegel-Lektüre", i Frank, Manfred: *Das Sagbare und das Unsagbare*. Erw. Neuausg. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, s. 446-470.

Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

Frank, Manfred: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Frank, Manfred: "Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorien von Kant bis Sartre", i Frank, Manfred (red.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, s. 513-99.

Frank, Manfred: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Reclam, Stuttgart 1991.

Freud, Sigmund: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einleitung in die Psychoanalyse. Studienausgabe I*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969.

Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion. Studienausgabe IX*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1974.

Freud, Sigmund: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Studienausgabe IX*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1974.

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. 3., erw. Aufl. Mohr-Siebeck, Tübingen 1972.

G. Gamm: *Der Deutsche Idealismus*. Reclam, Stuttgart 1997.

Glockner, Hermann: *Hegelllexikon*. Frommann-Holzboog, Stuttgart 1957.

Greisch, Jean: *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Millon, Grenoble 2001.

Greisch, Jean: *Tome 3. Vers un paradigme herméneutique : Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion*. Cerf, Paris 2004.

Greisch, Jean: "'Life at the Extreme Point of Life'. Ethics against Mysticism in Emmanuel Lévinas", upubl. foredrag, Århus juni 2008.

Greisch, Jean: "'Versprechen dürfen'. Unterwegs zu einer phänomenologischen Hermeneutik des Versprechens", i Schmidt, Lars-Henrik (red.): *Paul Ricœur in the Conflict of Interpretations*. Aarhus Universitetsforlag 1996, s. 7-35.

Grøn, Arne: "Introduktion" i Ricœur: *Fortolkningsteori*. Vinten, København 1979, 7-104.

Grøn, Arne: *Begrebet angst hos Søren Kierkegaard*. Gyldendal, København 1994.

Grøn, Arne: *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*. Gyldendal, København 1997.

Grøn, Arne og Dan Zahavi: "Subjektivitet i centrum", *Teol-Information*, nr. 26, Det Teologiske Fakultet, København 2002, s. 10-13.

Grove, Peter: *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion*. de Gruyter, Berlin/New York 2004.

Grundtvig, Nikolaj Frederik Severin: "Skal den lutherske Reformation virkelig fortsættes?", *Udvalgte Skrifter V*, udg. af Holger Begtrup, København 1904-09, s. 278 - 355.

Habermas, Jürgen: "Rückkehr zur Metaphysik? – Eine Sammelrezension", i Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, 267-79.

Habermas, Jürgen: "Den demokratiske retsstats førpolitiske grundlag", i Habermas, Jürgen og Joseph Ratzinger: *Fornuft og religion*. Forlaget Hovedland, Højbjerg 2006.

Havemann, Daniel: *Der 'Apostel der Rache'. Nietzsches Paulusdeutung*. de Gruyter, Berlin 2002.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: "Der Geist des Christentum und sein Schicksal", *Werke 1*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: "Glauben und Wissen", *Werke 2*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I*. Werke 5. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Werke 10. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Werke 13. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Werke 17. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die vollendete Religion (1821)*. Meiner, Hamburg 1995.

Heidegger, Martin: "Die Zeit des Weltbildes", i Heidegger, Martin: *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950, s. 69-104.

Heidegger, Martin: "Hegels Begriff der Erfahrung", i Heidegger, Martin: *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950, s. 105-92.

Heidegger, Martin og Eugen Fink: *Heraklit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970.

Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA, Bd. 24. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986.

Henrich, Dieter: "Anfang und Methode der Logik", in Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, s. 73-94.

Henrich, Dieter: "Die Grundstruktur der modernen Philosophie", in Henrich, Dieter: *Selbstverhältnisse*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, s. 83-108.

Henrich, Dieter: "Fichtes ursprüngliche Einsicht", *Wissenschaft und Gegenwart*, nr. 34, 1967, s. 7-51.

Henrich, Dieter: "Hegels Logik der Reflexion", i Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, s. 95-156.

Henrich, Dieter: "Selbstbewußtsein. Kritische Einführung in eine Theorie", *Dialektik und Hermeneutik*, nr. 1, 1970, s. 257-284.

Henrich, Dieter: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Mohr-Siebeck, Tübingen 1960.

Henrich, Dieter: "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft" G.P. Prauss (red): *Kant*. Köln 1973.

Henrich, Dieter: "Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik", i Guzzoni, Ute, Bernhard Rang og Ludwig Siep (red.): *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*.

Meiner, Hamburg 1976, s. 208-30.

Herder, Johan G.: *Vom Geist der Ebräischen Poesie I. Sämtliche Werke XI-XII*. Berlin 1887/1909.

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Gedichte*. AULA-Verlag, Wiesbaden 1989.

Honneth, Axel: "Den individuelle friheds patologier", i Honneth, Axel: *Behovet for anerkendelse*. Hans Reitzels Forlag, København 2003, 118-139.

Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam, Stuttgart 2001.

Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

Huggler, Jørgen: *Hegels skeptiske vej til den absolutte viden. En analyse af Phänomenologie des Geistes*. Museum Tusculanum, København 1999.

Janicaud, Dominique: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. L'Éclat, Paris 1991.

Jeanrond, Werner G.: "Hermeneutics and Revelation" i Junker-Kenny, M. og Kenny, P. (red.): *Memory, Narrativity, Self and the challenge to Think God*, Lit Verlag Münster 2004, s.42-57.

Junker-Kenny, Maureen og Kenny, Peter. (red.): *Memory, Narrativity, Self and the challenge to Think God*, Lit Verlag Münster 2004.

Jüngel, Eberhard: "Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift", i Jüngel, Eberhard: *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*. Mohr-Siebeck, Tübingen 2000, s. 84-160.

Jüngel, Eberhard: "Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat", i Jüngel, Eberhard: *Unterwegs zur Sache*. Chr. Kaiser Verlag München 1972, s. 105-125.

Jüngel, Eberhard: "Wertlose Wahrheit", i Jüngel, Eberhard: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Mohr-Siebeck, Tübingen 2003.

Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt*. Mohr-Siebeck, Tübingen 1977.

Kant, Immanuel: "Was heißt: sich im Denken orientieren?", i Kant, Immanuel: *Werke IV*. Verlag Bruno Cassierer, Berlin 1913, s. 349-366.

Kant, Immanuel: "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", i Kant, Immanuel: *Werke IV*. Verlag Bruno Cassierer, Berlin 1913, s. 241-324.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner, Hamburg 1998.

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Meiner, Hamburg 2003.

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.

Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Meiner, Hamburg 2001.

Kemp, Peter: "Le fondement de l'éthique vu à travers l'éthique du siècle de Ricœur", *Paul Ricœur. Revue de Métaphysique et de Morale* 2, Avril 2006, 183.

Kemp, Peter: "Ethics and narrativity", i Hahn, Lewis Edwin (red.): *The philosophy of Paul Ricœur*. Open Court, Chicago 1995, s. 371-394.

Kemp, Peter: "Narrative Ethics and Moral Law", i Wall, John, William Schweiker og W. David Hall (red.): *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*. Routledge, New York/London 2002, s. 32-46.

Kemp, Peter: *Lévinas*. Anis, Frederiksberg 1992.

Kemp, Peter: *Praktisk visdom. Om Paul Ricœurs etik*. Forum, København 2001.

Kemp, Peter: *Théorie de l'engagement 2. Poétique de l'engagement*. Seuil, Paris 1973.

Kierkegaard, Søren: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Søren Kierkegaards Skrifter 7. G.E.C. Gad, København

Kierkegaard, Søren: *Begrebet Angest*. Søren Kierkegaards Skrifter 4. G.E.C. Gad, København 1997.

Kierkegaard, Søren: *Kjerlighedens Gjerninger*. Søren Kierkegaards Skrifter 9. G.E.C. Gad, København 2004.

Kierkegaard, Søren: *Om Begrebet Ironi*. Søren Kierkegaards Skrifter 1. G.E.C. Gad, København 1997.

Kierkegaard, Søren: *Philosophiske Smuler*. Søren Kierkegaards Skrifter 4. G.E.C. Gad, København 1997.

Kierkegaard, Søren: *Sygdommen til Døden*. Samlede Værker 15. Gyldendal, København 1963.

Kristensson Ugglå, Bengt *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricoeurs projekt*. Brutus Östlings Bokförlag Symposium Stockholm 1994,

Lacan, Jacques: *Écrits I*. Seuil, Paris 1966.

Lacan, Jacques: *Radiophonie*. Seuil, Paris 1970, genudgivet i Lacan: *Autres écrits*. Seuil, Paris 2001. (Dansk overs.: *Radio – Fjernsyn*. Politisk Revy, København 1993)

Lacan, Jacques: "Le symbolique, l'imaginaire et le réel", i Lacan, Jacques: *Des noms-du-père*. Seuil, Paris 2005, 11-63.

Lacan, Jacques: "Des noms-du-père" i Lacan, Jacques: *Des noms-du-père*. Seuil, Paris 2005, s. 67-104.

Lacan, Jacques: "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse", i Lacan, Jacques: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI*. Seuil, Paris 1973, s. 9-307.

LaCoque, André: "'Tu ne commettras pas de meurtre'", i Ricœur, Paul og André LaCoque: *Penser la Bible*. Seuil, Paris 1998, s. 103-151.

Lamouche, Fabien: "Herméneutique et psychoanalyse. Ricœur Lecteur de Freud", *La pensée Ricœur. Esprit*, nr. 323, 2006, s. 84-97.

Lévinas, Emmanuel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Paris 2001.

Lévinas, Emmanuel: *Humanisme de l'autre homme*. LGF – Livre de Poche, Paris 1987.

Lévinas, Emmanuel: *Difficile Liberté*. Albin Michel, Paris 1976.

Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. LGF – Livre de poche, Paris 1990.

Lévinas, Emmanuel: *Dieu qui vient à l'idée*. 2e édit., Vrin, Paris 1992.

Lévinas, Emmanuel: *Noms propres*. Fata Morgana, Montpellier 1976.

Lévinas, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic, Dordrecht/Boston/London 1990.

E. Lévinas: "La Révélation dans la tradition juive", i Ricœur, Paul et al. (red.): *La révélation*. Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977; genoptrykt i Lévinas, Emmanuel: *L'au-delà du verset*. Les éditions de Minuit, Paris 1982, 158-181.

Lohmann, Johannes: "Die Sprache als Fundament des Menschseins", i Gadamer, Hans-Georg og Paul Vogler (red.): *Neue Anthropologie* 7/2.

Georg Thieme/dtv, Stuttgart 1975, s. 204-234.

Lohmann, Johannes: *Philosophie und Sprachwissenschaft*. Duncker & Humblot, Berlin 1975.

- Luhmann, Niklas: "Brauchen wir einen neuen Mythos?", i Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung* 4. Westdeutscher Verlag, Opladen 1987, s. 254-274.
- Luhmann, Niklas: "Die Ausdifferenzierung der Religion", i Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, s. 259-357.
- Luhmann, Niklas: "Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen", i Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung* 6. Westdeutscher Verlag, Opladen 1995, 155-168.
- Luhmann, Niklas: "Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?", i Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung* 4. Westdeutscher Verlag, Opladen 1987, s. 227-235.
- Luhmann, Niklas: "Weltkunst", i Luhmann, Niklas, Frederick D. Bunsen og Dirk Baecker: *Unbeobachtbare Welt. Über Kunst und Architektur*. Haux, Bielefeld 1990, s. 7-45.
- Luhmann, Niklas: *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Picus, Wien 1996.
- Luhmann, Niklas: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- Luhmann, Niklas: *Funktion der Religion*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Luhmann, Niklas: "Paradigm Lost. Über die Ethische Reflexion der Moral", i Luhmann, Niklas og Robert Spaemann: *Paradigm Lost. Über die Ethische Reflexion der Moral*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 9-48.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- Luhmann, Niklas: "Kontingenz als Eigenwert der Moderne", i Luhmann, Niklas: *Beobachtungen der Moderne*. Westdeutscher Verlag, Opladen 1992, s. 93-128.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

Lundager Jensen, Hans Jørgen: *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*. Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 2000.

Luther, Martin: "Ein Sermon und Eingang in das erste Buch Mose", i

Luther, Martin: *Werke (WA) 12*, Hermann Böhlau, Weimar 1891, 435-452.

Luther: "Disputatio de divinitate et humanitate Christi", i Luther,

Martin: *Werke (WA) 39, II*. Hermann Böhlau's Nachfolger, Weimar 1932, 92-121.

Luthers: "In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius", i Luther,

Martin: *Werke (WA) 40, I*. Hermann Böhlau's Nachfolger, Weimar 1911.

Løgstrup, Knud E.: *Ophav og omgivelse. Metafysik III*. Gyldendal,

København 1984.

Løgstrup, Knud E.: *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*. Gyldendal,

København 1978.

Malabou, Catherine: "History and the Process of Mourning in Hegel and Freud", *Radical Philosophy*, nr. 106, 2001, s. 15-20.

Malabou, Catherine: "Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève", *Philosophie*, nr. 52: *Hegel: Études*, Minuit, Paris 1996.

Malabou, Catherine: *L'Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*. Vrin, Paris 1996.

Malabou, Catherine: *Les Nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*. Bayard, Paris 2007.

Malabou, Catherine: *Que faire de notre cerveau?* Bayard, Paris 2004.

Malabou, Catherine: *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, and Dialectics*. Routledge, London/New York 2005.

Malabou, Catherine: "Deconstructive and/or 'plastic' readings of Hegel", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, nr. 41/2, 2007, s. 132-142.

Malabou, Catherine: "Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève", *Philosophie* Nr 52, *Hegel: Études*, Paris 1996,

Malabou, Catherine:: *La plasticité au soir de l'écriture*. Éditions Léo Scheer, Paris 2005.

Maqđici, Antoine: "L'ontologie kérygmatische de Paul Ricœur. Approche arabe", i Madison, Gary Brent (red.): *Sens et existence. En hommage à P. Ricœur*. Seuil, Paris 1975, s. 170-206.

Marquard, Odo: "Ende des Schicksals?" *Abschied vom Prinzipiellen*. Reclam, Stuttgart 1981.

Menninghaus, Winfried: *Unendliche Verdoppelung. Die Frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Suhrkamp Frankfurt am Main 1987.

Merleau-Ponty, Maurice: *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris 1964.

Munk Rösing, Lilian: *Autoritetens genkomst. Tiderne Skifter*, København 2007.

Mongin, Olivier: *Paul Ricœur*. Seuil, Paris 1994/1998

Mühlmann, Heiner: *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*. Springer, Wien/New York 1996.

Murrmann-Kahl, Michael: "Subjektivität und/oder System?", i Korsch, Dietrich (red.): *Subjektivität im Kontext*. Mohr-Siebeck, Tübingen 2004, 143-158.

Nabert, Jean: *Essai sur le mal*. PUF, Paris 1955.

Nabert, Jean: *Le desir de Dieu*. Aubier ed. Montaigne, Paris 1966.

Nabert, Jean: *Éléments pour une éthique*. Aubier ed. Montaigne, Paris (1943) 1971.

Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches. Kritische Studienausgabe* 2. dtv, München 1980.

Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist. Kritische Studienausgabe* 6. dtv, München 1980.

Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe*. dtv, München 1980.

Nietzsche: *Ecce Homo. Kritische Studienausgabe* 6. dtv, München 1980.

Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe* 5. dtv, München 1980.

Olesen, Søren Gosvig og Karin Wolgast: "Oversætterens indledning", i Heidegger, Martin: *Et brev om "humanismen"*. Akademisk Forlag, Viborg 1988.

Pallesen, Carsten: "Fortællingens grænse" 1-2, *Præsteforeningens Blad* 1996/31-32, s. 621-638 og s. 645-660.

Pallesen, Carsten: "Autenticitet og religion – moderne uomgængelige betydningshorisonter" i Henrik V. Frandsen (red.): *Pædagogiske værdier & religion*, Danmarks Pædagogiske Universitet København 2008, 59-88.

Pallesen, Carsten: "Der Weltbezug der Religion" i G. Thomas og A. Schüle (red.): *Luhmann und die Theologie* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, s. 51-64

Pallesen, Carsten: "Teologi som praktisk teologi", i Christiansen, Helle og Henning Thomsen (red.): *Pastoralteologi*. Anis, Frederiksberg 2007, s. 31-40.

Pannenberg, Wolfhart: *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, 46ff.

Pascal, Blaise: *Pensées*. Ed. Michel le Guern. Gallimard, Paris 1977.

Picht, Georg: "Der Begriff der Energeia bei Aristoteles", i Picht, Georg: *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima* 1. Ernst Klett, Stuttgart 1980, s. 289-308.

Picht, Georg: "Nachtrag: Akt und Sein bei Schelling", i Picht, Georg: *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima* 1. Ernst Klett, Stuttgart 1980, s. 309-23.

R. Pippin: "What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?", *European Journal of Philosophy* 8:2, Blackwell Publishers Oxford 2000.

Pippin, Robert: "Lightning and Flash, Agent and Deed (I 6-17)", i Höffe, Otfried (red.): *Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Klassiker auslegen*. Akademie Verlag, Berlin 2004, s. 47-64.

Pöttner, Martin: *Realität als Kommunikation. Ansätze zur Beschreibung der Grammatik des paulinischen Sprechens in 1. Kor 1,4-4,21 im Blick auf literarische Problematik und Situationsbezug des 1. Korinterbriefes*. LIT, Münster 1995.

Prenter, Regin: *Skabelse og Genløsning. Dogmatik*. G.E.C. Gads Forlag, København 1967.

Raffnsøe, Sverre: *Moralens evindelige genkomst. Introduktion til Nietzsches 'Moralens Genealogi'*. Gyldendal, København 2001.

Raffnsøe, Sverre: *Sameksistens uden common sense I-III*. Akademisk Forlag, København 2002.

Raffnsøe-Møller, Bent: *Religion og reflexion. Religion – kultur – identitet*. Arkentryk, København 1992.

Rasmussen, René: *Lacans psykoanalyse. En indføring*. Munksgaard, København 1994.

Ravaisson, Felix: *De l'habitude*, Fayard, Paris (1838) 1984.

Ravaisson, Felix: "Métaphysique et Morale", *Revue de métaphysique et de morale*, 1893, Tome I, 6-25.

Rimbaud, Arthur: *Poésies*. Librairie Générale Française, Paris 1984.

Ringleben, Joachim: "'Im Munde zerronnen...?' Philosophischer Baustein zum Verständnis des Abendmahls-Sakramentes", i Assel, Heinrich og Hans-Christoph Askani: *Sprachgewinn. Festschrift für Günter Bader*. LIT-Verlag, Münster 2008, s. 162-177.

Ringleben, Joachim: "Trinität und Ich-Du-Verhältnis. Luther im Horizont des Sprachdenkens Humboldts gelesen", i Ringleben, Joachim: *Arbeit am Gottesbegriff II*. Mohr-Siebeck 2005, 329-349.

Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg (1921) 1954.

Rosfort, René: *Subjectivity and Ethics: Ricoeur and the Question of naturalizing Personhood*. Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, København 2008.

Santner, Eric L.: *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago UP, Chicago 2001.

Sartre, Jean-Paul: "Conscience de soi et connaissance de soi", *Bulletin de la société française de philosophie*, nr. 42, 1948. Genoptrykt i Frank, Manfred (red.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, s. 367-412.

Sartre, Jean-Paul: "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", i Sartre, Jean-Paul: *Critiques littéraires*. Gallimard, Paris 1947, s. 29-32.

Sartre, Jean-Paul: *Huis clos*. Gallimard, Paris 1943.

Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, Paris 1943.

Schneider, Wolfgang Ludwig: "Hermeneutik sozialer Systeme. Konvergenzen zwischen Systemtheorie und philosophischer Hermeneutik" Enke Verlag Stuttgart, *Zeitschrift für Soziologie* Jg. 21 Heft 6, 1992, 420-439

Schwanitz, Dietrich: "Attributionsüberforderung in Liebe und Literatur", i Berg, Henk de og Matthias Prangel (red.): *Systemtheorie und Hermeneutik*. Francke Verlag, Tübingen 1997, s. 199-214.

Seeberg, Peter: "Patienten", i Seeberg, Peter: *Eftersøgningen*. Arena, København 1962, 28-32.

- Serres, Michel: *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. PUF, Paris 1968.
- Simms, Karl: *Ricoeur and Lacan*. Continuum London/New York 2007.
- Simon, Josef: *Philosophie des Zeichens*. de Gruyter, Berlin/New York 1989.
- Simon, Josef: "Grammatik und Wahrheit", *Nietzsche Studien*, nr. 1, 1972, s. 1-26.
- Sloterdijk, Peter: *Zur Welt kommen – zur Sprache kommen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- Smith, Nicholas H.: "Ekspressivisme hos Brandom og Taylor", *Slagmark. Charles Taylor*, nr. 49, 2007, s. 99-109.
- Stead, Christopher: *Philosophy in Christian Antiquity*. Cambridge UP, Cambridge 1994.
- Stegmaier, Werner: "'Philosophischer Idealismus' und die 'Musik des Lebens'. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien", *Nietzsche Studien*, nr. 33, 2004, s. 90-128.
- Stegmaier, Werner: "Nietzsche's Theology: Perspectives for God, Faith, and Justice", *New Nietzsche Studies*, nr. 4, 2000-2001, 73-89.
- Stegmaier, Werner: "Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit", *Nietzsche Studien*, nr. 14, 1985, 69-95.
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches 'Genealogie der Moral'. Werkinterpretation*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994.
- Stegmaier, Werner: "Nietzsches Lehren, Nietzsches Zeichen", *Text & Kontext*, nr. 23/1, 2001, 47-74.
- Stegmaier, Werner: *Lévinas*. Herder, Freiburg im Breisgau 2002.
- Stegmaier, Werner: *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.
- Stoellger, Philipp: "Entzugserscheinungen. Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion", i Figal, Günter (red.): *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*. Tübingen 2006, 165-200.
- Stoellger, Philipp: "Das Imaginäre des Todes Jesu. Zur Symbolik zwischen Realem und Imaginären: Eine Variation der 'Symbolik des

Todes Jesu'", i Assel, Heinrich og Hans-Christoph Askani: *Sprachgewinn. Festschrift für Günter Bader*. LIT-Verlag, Münster 2008, s. 41-62.

Strasser, Stephan: *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*. Herder, Freiburg 1954.

Streiff, Stefan: "Novis linguis loqui." *Martin Luthers Disputation über Joh 1,14: "verbum caro factum est", aus dem Jahr 1539*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993.

Taubes, Jacob: *Die Politische Theologie des Paulus*. Wilhelm Fink, München 1993.

Taureck: *Emmanuel Lévinas zur Einführung*. 3. überarb. Aufl. Junius Verlag, Hamburg 2002.

Taylor, Charles: *Philosophical Papers I*. Cambridge UP, Cambridge 1985.

Taylor, Charles: *Hegel and Modern Society*. Cambridge UP, Cambridge 1979.

Taylor, Charles: *Hegel*. Cambridge UP, Cambridge 1975.

Taylor, Charles: *The Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge UP, Cambridge 1989.

Theunissen, Michael: „Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Rechtsphilosophie“, i Henrich, Dieter og Rolf-Peter Horstmann (red.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Klett-Cotta, Stuttgart 1982, S. 317-381.

Theunissen, Michael: *Sein und Schein*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

Theunissen, Michael: *Reichweite und Grenzen der Erinnerung*. Mohr-Siebeck, Tübingen 2001.

Torrance, Thomas F.: *The Trinitarian Faith*. Continuum, London/New York 1993.

Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*.

Sprachanalytische Interpretationen. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

- Tyman, Stephen T. : "Ricœur and the Problem of Evil", i Hahn, Lewis Edwin (red.): *The philosophy of Paul Ricœur*. Open Court, Chicago 1995, s. 451-69.
- Van Den Hengel, John W.: *The Home of Meaning. The Hermeneutics of the Subject of Paul Recur*. UP of America, Washington 1982.
- Vries, Hent de: *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore/London 2002.
- Wagner, Falk: „Religion der Moderne – Moderne der Religion“, i Gräb, Wilhelm (red.): *Religion als Thema der Theologie*. Kaiser, Gütersloh 1999.
- Wall, John: *Moral Creativity. Paul Ricœur and the Poetics of Possibility*. Oxford 2005.
- Wall, John e.a.(red.): *Paul Ricœur and Contemporary Thought*. Routledge, New York and London 2002.
- Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.
- Weidner, Daniel: "Geist, Wort, Liebe. Das Johannesevangelium um 1800", i Martus, Steffen og Andrea Polaschegg (red.): *Das Buch der Bücher – Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten*. Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge, Band 13. Peter Lang, Bern 2006, s. 435-70.
- Wikström, Björn: *Verkligheten öppnar sig: läsning och uppenbarelse i Paul Ricoeurs bibelhermeneutik*. Åbo akademis förlag Åbo 2000.
- Wind, Hans Chr.: *Religion og kommunikation. Teologisk hermeneutik*. Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 1987.
- Wind, Hans Chr.: "En sprogfilosofisk kritik af fænomenologien. Ernst Tugendhat", *Philosophia*, årg. 19, 1990, s. 121-30.
- Zahavi, Dan: *Husserls fænomenologi*. Revideret udgave. Gyldendal, København 2001.

Zarka, Yves Charles (red.): *Paul Ricœur – Cités. Philosophie, Politique, Histoire*. Presse Universitaire de France, No 33 2008.

Žižek, Slavoj: *How to Read Lacan*. Granta London 2006.

Žižek, Slavoj: *On Belief*. Routledge, London/New York 2001.

Žižek, Slavoj: *The Fragile Absolute – or Why is the Christian Legacy Worth Fighting for*. Verso, London/New York 2001.

Žižek, Slavoj: *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*. Verso, London/New York 1996.

Zusammenfassung

Die sechs Hauptteile der vorliegenden Abhandlung bieten eine Darstellung von Ricœurs hermeneutischer Theorie der Reflexion, des Seins, des Handelns und der Religion. Das durchgängige Thema bildet das Verhältnis von Subjektivität und Ontologie, das in dieser Untersuchung wie auch von Ricœur selbst im theologisch-philosophischen Grenzbereich behandelt wird. Die Abhandlung betont in Ricœurs Ontologie den von ihm in seinen Aristoteles- und Heideggerinterpretationen formulierten Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit. Diese Ontologie des Selbstseins hat zwei Zentren: das *Sein als Handeln* bzw. das *Sein als Sein*. Im Rahmen dieser Ontologie wird die Theorie des Selbst, der Intersubjektivität und Alterität entfaltet als eine polythetische Reflexion, die am deutschen Idealismus, und zwar insbesondere an Hegels Idee der Vermittlung des Selbstbewusstseins durch sein Anderes als eine „vielseitige und vieldeutige Verschränkung“ anknüpft.

Der einleitende Hauptteil präsentiert Ricœurs hermeneutische Reflexionstheorie im Zusammenhang aktueller Infragestellungen der Reflexion. Im folgenden Hauptteil wird dementsprechend die neoidealistische Bewusstseinstheorie D. Henrichs und M. Franks erörtert, deren These vom Selbstbewusstsein als einer unmittelbaren Selbstvertrautheit Ricœurs These vom Selbst als einer mannigfaltigen Synthese im Spielraum zwischen Negativität und Urbejahung gegenübergestellt wird. Diese Diskussion leitet im dritten Hauptteil zu einer textnahen Besprechung von Ricœurs Anthropologie der Fehlbarkeit über, in der insbesondere sein Werk *L'homme faillible* im Vordergrund steht. Hier erläutert die Abhandlung Ricœurs Versuch einer ‚transzendentalen Deduktion‘ des menschlichen Seins, die in seiner Theorie des *Gemüts* oder des Existenzgefühls im Sinne der affektiven Mitte des Menschen begründet ist. Die vorphilosophische Vorlage dieser Anthropologie bildet die rhetorische Darstellung der *conditio humana* in der ‚Pathetik‘, die auch den Ansatzpunkt für eine Theorie der Symbolik des Bösen enthält. Pathetik und Symbolik bezeichnen die Extreme einer philosophischen Anthropologie, die

sich durch ihre Konzeption als Grenzdenken von einer eigentlichen Theologie und Ontologie absetzt.

Der vierte Hauptteil behandelt Ricœurs Theorie des Selbst in *Soi-même comme un autre* vor dem Hintergrund der Frage nach dem Sein als Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Darstellung erläutert, wie sich die Hermeneutik des Selbst als eine hegelsche Verschiebung der herkömmlichen Subjektsphilosophie verstehen lässt, die jedoch Hegels Begriff des absoluten Wissens durch den Begriff der Bezeugung (*attestation*) ersetzt. Dieser Begriff wird profiliert in einer textnahen Lektüre von Ricœurs Auseinandersetzung mit Husserl, Heidegger und Lévinas, in der Körper, Gewissen und der Andere als konstituierende Passivitätserfahrungen ausgelegt werden, die als solche das Verständnis des Anderssein als ontologischen Begriff für das Selbst begründen.

Der fünfte Hauptteil beleuchtet die Attestationshermeneutik in zwei unterschiedlichen vorphilosophischen Bereichen: Psychoanalyse und Theologie. Hier wird Ricœurs Theorie der Erinnerung und sein Begriff des Gewissens in gerechtigkeits-theoretischer Perspektive erörtert, die eine gewisse Distanz zu realphilosophischen Bereichen wie z.B. Psychoanalyse und Theologie wahrt und so als generelle Charakteristik von Ricœurs Philosophie skizziert wird. Die philosophische Perspektivierung der Bezeugung bildet den Übergang zum sechsten und letzten Hauptteil, der Ricœurs Religionsphilosophie behandelt als Frage nach dem Absoluten nicht nur im Sinne unbestimmter Transzendenz, sondern auch als geschichtliches Ereignis. Dieses Problemfeld wird ausgearbeitet im Rahmen von Ricœurs Überlegungen zum biblischen Gedanken der Offenbarung als radikales, die Autonomie der Reflexion in Frage stellendes Anderssein. Die Darstellung nimmt hier ihren Ausgangspunkt in Ricœurs Reformulierungen von religionsphilosophischen Motiven z.B. Kants, Hegels und Naberts, die Ricœur in seiner Bibelhermeneutik aufgreift und transformiert. Hier spielen die mythischen und poetischen Aspekte der religiösen Sprache eine entscheidende Rolle, die im Lichte des Offenbarungsbegriffes als existenzpoetische Daseinsauslegung bzw. theologische

Proklamation erörtert wird. Die Abhandlung betont an dieser Stelle theologische Motive wie Dreieinigkeit und Christologie namentlich in Hegels Religionsphilosophie und beschreibt so den Gesamtzusammenhang von Offenbarung, Religion und Reflexion als Grenzbereich einer hermeneutischen Theorie der Selbstaneignung. (Übersetzung: Jan Masorsky).

DET TEOLOGISKE FAKULTET
KØBENHAVNS UNIVERSITET



CARSTEN PALLESEN

Handlen og væren

Paul Ricœurs polytetiske refleksionsteori

CARSTEN PALLESEN

Handlen og væren

Paul Ricœurs polytetiske refleksionsteori